الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الإلهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الإسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه
الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الاسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الثاني ❋ من السفر الثالث

الطبعة الثالثة
١٩٨١

دار احياء التراث العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

الموقف السابع من السفر الثالث

في انه تعالى متكلم والمعارف التي سنح لنا في تحقيق الكلام والكتاب، والفرق بينهما حسبما افاده الله بالالهام، وفيه فصول.

الفصل (١)

في تحصيل مفهوم التكلم

اعلم ان التكلم مصدر صفة (١) نفسية مؤثرة (٢)، لانه مشتق من الكلم

---

(١) الاضافة بيانية، هذا في المتكلم الامكاني غني عن البيان. و اما في المتكلم الوجوبي فلما كان تكلمه عين ذاته فهو مصدر لكل كلمة تكوينية فضلا عن اللفظية، وتكلمه صفة نفسية اى نفس ذاته المتعالية، مؤثرة لان جميع الكلمات التامات و ما دونها آثار ذاته معربة عن الضمير الذى هو غيب الغيوب. ومن قال: «تكلمه خالقيته للكلام» ان اراد هذا الاعراب، وبالكلام: العقول التي هي الكلمات التامات لكان حسنا كما ان من قال بالكلام النفسي اذا اراد جامعية ذلك الوجود البسيط الاقدس جميع الكلمات بمصداق واحد بسيط لكان موجها. وكذا قول القائل:

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا - س قده

(٢) المراد بكونه مصدر صفة كذا كونه منشأ ومحتدا لها كما سنشير اليه. و قوله: «لانه مشتق من الكلم وهو الجرح» استدلال على كون معنى التأثير مأخوذا فيه وهو استدلال أدبي لا يعبأ به في الابحاث البرهانية وفي قوله: «صفة نفسية مؤثرة» اشارة الى ارجاع معنى الكلام - وهو بظاهره صفة فعلية متأخرة عن الذات - الى الصفة الذاتية التي هي عين ←

و هو الجرح ، وفائدته الاعلام والاظهار (١) فمن قال : ان الكلام صفة المتكلم

--- الذات ، وذلك بتفسير التكلم بكون الذات بحيث يؤثر في الغير باعلامه مافي ضميره ، فيرجع بالحقيقة الى الحيثية الذاتية التى هى القدرة وهي عين الذات .

لكن فيه ان ذلك مما لا يختص بصفة التكلم و حدها بل يجرى فى جميع الصفات الفعلية كالخلق والابداع والاحياء والرزق والرحمة والمغفرة و غيرها ، فان الفعل بما انه فعل لماكان صدوره عن خصوصية خاصة فى ذات الفاعل ــ وبين الفعل وتلك الخصوصية حمل الحقيقة و الرقيقة ــ كان من الجائز ان يحمل الصفة المأخوذة من الفعل على الفاعل بما فى ذاته من الخصوصية غير الخارجة من ذاته ، فتكون الصفة غير خارجة عن الذات كالخالق والرازق الحاكيين عن كون الذات بحيث يصدر عنه الخلق والرزق ، وان تحمل على الفاعل بما له من الفعل فتكون منتزعة عن الفاعل فى مقام الفعل ، زائدة على ذاته .

فالحق قصر الصفات الذاتية الثبوتية فى الحياة والقدرة والعلم ، واليه يرجع السمع والبصر ، وعد سائر الصفات صفات فعلية ، ثم بيان رجوعها جميعا الى الصفات الذاتية بارجاع معانيها الى حيثية الصدور كما تقدم . ط مدظله .

(١) الكلام الذى عندنا من الامور الاعتبارية التى دعت الى اعتبارها الحاجة الاجتماعية ، فان المجتمعين من الانسان فى حاجة اضطرارية الى اعلام بعضهم لبعض مافى ضميره ، و لوفرضنا انسانا عاش عيشة انفرادية لم يحس الى التكلم حاجة ولاتكلم البتة ، وكذلك ايضا نجد الحيوان عند كل نوع منها من الا صوات المفهمة لمقاصده فى الجملة بمقدار حاجته الاجتماعية فى سفاد اوافراخ اوتربية افراخ اودفاع اوغير ذلك .

وقد ابتدء ظهور الكلام بمعنى اعلام ما فى الضمير ــ على ما يعطيه التدبر فى حال الحيوان ــ باراءة نفس الشيء اوالفعل المقصود اعلامه كالدجاجة تلتقط بمنقارها الحبة بمرئى من أفراخها فتتبعها الافراخ فى الالتقاط ، ثم شفعت الفعل بنوع من الصياح ثم اقتصرت على الصوت وحده وفهمت الافراخ منه مقصودها : وكذلك الامر فى الانسان . ثم اختلفت الاصوات باختلاف المقاصد و انفصلت الكلمات بعضها من بعض وتشعبت التراكيب و ظهرت اللغات وقويت دلالة اللفظ الموضوع على المعنى بكثرة التداول الى حد كان المتكلم يلقى نفس المعنى الى سامعه من غير وساطة اللفظ وكان السامع يجد المعنى بغير وساطة .

هذا اجمال القول فى ظهور الكلام عندنا وبه يظهر ان اللفظ وجود اعتبارى لمعناه وان التكلم ايجاد اعتبارى للمعنى الذى في ضمير المتكلم ليستدل به السامع العالم بالوضع ---

ارادبه المتكلمية (١) : ومن قال : انه قائم بالمتكلم اراد به قيام الفعل بالفاعل (٢) لاقيام العرض بالموضوع ،ومن قال : ان المتكلم من اوجد الكلام اراد من الكلام في الشاهد مايقوم بنفس المتكلم (٣) بحركة فاه لابسكونه ، وهو الهواء الخارج من جوف المتكلم من حيث هو متكلم لاماهو مباين له مباينة الكتاب للكاتب و النقش للنقاش والا فيكون كتابة وتصويراً ، لاتكلما وتقريرا .

قال: بعض العارفين اول كلام شق اسماع الممكنات كلمة «كن» وهي كلمة وجودية (٤)

على المعنى المقصود . واعتباريته من جهة اعتبارية الدلالة كما عرفت ، و الغاية فيه اعلام ما في الضمير. ومن هنا يظهر ان الفعل لمادل بخصوصيته على خصوصية ذات فاعله في كماله دلالة حقيقية كان كلاماً لفاعله كاشفا عما في ضميره يصدق حد الكلام عليه ، نهاية الامر ان الدلالة ههنا حقيقية غير اعتبارية وبذلك يتبين ان الوجود كل ممكن كلام الله سبحانه ، وهو في صورة الامر بالنسبة الى نفس ذلك الوجود كما قال تعالى : « انما امره اذا اراد شيئاً ان يقول له كن فيكون» وفي صورة الخبر بالنسبة الى غيره من الموجودات ، واذا كان تاما في وجوده كان كلاما تاما وكلمة تامة له تعالى ، قال تعالى : «لاتبديل لكلمات الله»وقال: «بكلمة منه اسمه المسيح» ـ ط مدظله .

(١) اى اراد الكلام بالمعنى المصدرى بخلاف الثاني والثالث فانه بمعناه المتعارف وهو الحاصل بالمصدر ـ س قده .

(٢) هذا تلميح الى ما هو التحقيق عنده بان يراد بالكلام الكلمات التامات اى المقول القائمة به (تعالى) قياما صدوريا ، بل كل كلمة قائمة به كما ورد «يا من كل شيء قائم» به و اما على مذهب الاشعرى الذى قال بالكلام لنفسى وعرف المتكلم بمن قام به الكلام فلا بأس بالحلول والقيام فيه اذ عنده جميع صفاته زائدة على ذاته ـ س قده .

(٣) انما اعتبر هذا لان الا تحاد يستدعى البينونة و السوائية ومناطهما التعلق بالقابل ـ س قده .

(٤) اى وجود لاحرف وصوت قال امير المؤمنين : « انما يقول لما اراد كونه كن فيكون لابصوت يقرع ولابنداء يسمع وانما كلامه سبحانه فعله» اراد(ع) بكلمة «ما» وكذا ذلك العارف بالممكنات الاعيان الثابتة بشيئية الثبوت قبل شيئية الوجود ، واسماعها ثبوتية كما مر في مبحث العلم ـ س قده .

فما ظهر العالم الا بالكلام بل العالم كله اقسام الكلام (١) بحسب مقاماته ومنازله الثمانية والعشرين(٢) في نفس الرحمن، وهو الفيض الوجودي المنبعث عن منبع الافاضة والرحمة، والممكنات مراتب تعينات ذلك الفيض الوجودي، والجواهر العقلية حروف (٣) عاليات وهي كلمات الله التامات التي لا تبيد ولا تنقص، والجواهر الجسمانية مركبات اسمية وفعلية قابلة للتحليل والفساد و صفاتها و اعراضها اللازمة والمفارقة كالبناء والاعراب، والجميع قائمة بالنفس الرحماني الوجودي الذي يسمى في اصطلاحهم بالحق المخلوق به كما أن الحروف و الكلمات قائمة بنفس المتكلم من الانسان المخلوق على صورة الرحمن بحسب منازله ومخارجه .

الفصل (٢)

في تحصيل الغرض من الكلام

اعلم ان الغرض الاول للمتكلم في ارادة الكلام انشاء اعيان الحروف والكلمات وايجادها من الضمير في المخارج ، وهو عين الاعلام ، واما ترتب الاثر على الامر والنهي والاخبار والتمني والنداء والاستفهام ، وغير ذلك ، فهو مقصود ثان وغاية ثانية غير الاعلام، وهذه المغايرة انما يتحقق في بعض اقسام الكلام ، لان الكلام على ثلثة اقسام : اعلى واوسط وادنى ، فاعلى الاقسام ما يكون عين الكلام مقصوداً اولياً بالذات ولا يكون بعده

---

(١) الاول باعتبار مغايرة الوجود والماهية بتعمل العقل ، والثرقي باعتبار اتحادهما في الواقع ـ س قده .

(٢) على ما في جذوات السيد (ره) : العقل والنفس والا فلاك التسعة و الاركان الاربعة والمواليد الثلاثة وعالم المثال ، فهذه تسعة عشر بعدد حروف بسمله ثم المقولات التسع العرضية : فتمت الثمانية والعشرون ـ س قده .

(٣) لانها مندكة الانية كما ان الحرف غير مستقل بالمفهومية ، والنفوس اسماء لاستقلالها بانتساب الوجود الى ذواتها وعدم اندكاك انياتها والطبائع السيالة و الاجسام المتجددة أفعال ـ س قده .

مقصود اشرف واهم منه لكونه غاية لمابعده ، و هذا مثل ابداعه (تعالى) عـالم امره بكلمة «كن» لاغير وهي كلمات الله التامات والانيّات العقليات التي لاتبيد ولاتنقص و سنقيم البرهان على وجودها في مستأنف القول ان شاءالله وليس الغرض من انشائها منه (تعالى) سوى امرالله ، ولاجل ذلك قال الفيلسوف الاكرم في كتاب «اثولوجيا»: «ان ماهو ولم هو في المفارقات شيء واحد» يعني ماهو نفس حقيقتها فهو نفس كمالها وغايتها ، وفيه سرٌ مالوحناك اليه من قبل .

واوسطها مايكون لعين الكلام مقصود آخر غيره الاانه يترتب عليه على وجه اللزوم من غير جواز الانفكاك بحسب الواقع ، و ذلك كامره (تعالى) للملائكة السماوية و المدبرات العلوية الفلكية اوالكوكبية بما اوجب الله عليهم ان يفعلوا من التدبيرات و التحريكات و الاشواق و العبادات و النسك الالهية لغايات اخرى عقلية فلا جرم **«لايعصون الله ماامرهم و يفعلون مايؤمرون»** فينالون نصيبهم من فائدة انزال الكلام عليهم كماستعلم وكذلك ملائكة الطبائع الارضية والاجسام العنصرية من مدبرات الجبال والبحار والمعادن والسحب والرياح والامطار ، فان امرالله اذا وصل اليهم اما بلاواسطة او بواسطة امر آخر لا بواسطة خلق فانهم يطيعون امرالله ولايتمردون وفي قوله تعالى **«و يفعلون مايؤمرون»** حيث لم يقل «بمايؤمرون» اشارة لطيفة الى هذا القسم من الكلام.

وادناها مايكون لعين الكلام مقصود آخر ولكن قد يتخلف عنه ، وقد لايتخلف وفيما لا يتخلف ايضاً امكان التخلف والتعصي ان لم يكن هناك عاصم من الخطاء والعصيان وهذا كاوامرالله وخطاباته للمكلفين وهم الثقلان الجن والانس ، بواسطة انزال الملك وارسال الرسول و هما - اعنى الثقلين - مخلوقان في عالم الاحداث والتركيب و عالم الاضداد والانداد والتعاند والتفاسد ، ففي هذا القسم من الكلام - وهو الامر بالواسطة يحتمل الطاعة والعصيان ، فمنهم من اطاع ومنهم من عصى . واما الامر مع عدم الواسطة او بواسطة امر آخر فلا سبيل الا الطاعة . فاعلى ضروب الكلام هو الامر الا بداعي **«وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر»** وهو عالم القضاء الحتمي **«وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه»** والاوسط هو الامر التكويني وهو عالم القدر **«انا كل شيء خلقناه**

بقدر والانزال هو الامر التشريعي التدويني **«شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً»** .

تمثيل

ان الانسان الكامل لكونه خليفة الله مخلوقاً على صورة الرحمن وهو على بينة من ربه توجد فيه هذه الاقسام الثلاثة من ضروب الكلام والمكالمة، وذلك لكمال الجامعة لما في عالم الخلق و الامر ، ففيه الابداع والانشاء ، و فيه التكوين و التخليق ، و فيه التحريك الالة والتصريف بالارادة فاعلى ضروب مكالمته واستماعه هو مكالمته مع الله بتلقى المعارف منه(١) واستفادة العلوم من لدن حكيم عليم ، واستماعه بسمعه القلبى المعنوى الكلام العقلى والحديث القدسى من الله (٢) وهو افاضة العلوم الحقة والمعارف الالهية، وكذلك ايضاً يصير متكلماً بعد ان كان مستمعاً بالكلام الحقيقى اذا خرج جوهر ذاته من حد العقل بالقوة الى حد العقل بالفعل وهو العقل البسيط الذى شأنه افاضة العلوم التفصيلية على النفس متى شاء من خزانة ذاته البسيطة ، فهو بما صار عقلا بسيطاً فصار ناطقاً بالعلوم الحقة متكلماً بالمعارف الحقيقية ، فليس لكلامه هذا مقصود ثان الا تصوير الحقائق الغيبية المجملة بصور العلوم التفصيلية النفسانية واظهار الضمائر المكنونة على صحيفة النفس ولوح الخيال .

واوسطها كامره ونهيه للقوى والاعضاء والادوات بواسطة تحريك القوى النفسانية للقوى الطبيعية كتحريك الملائكة السماوية للملائكة الارضية ، فيجرى حكم النفس وينفذ امرها المطاع باذن الله تعالى على القوى والالات و الخوادم فى عالم البدن ، وقد

---

(١) ان قلت : الكلام فى اعلى ضروب كلام الا نسان و هذا استماع منه و استفادة لاتكلم منه . قلت : اولا تكلمه مع الله مسألته بلسان الاستعداد من الله (تعالى) العلوم و المعارف والمكالمة من الطرفين . وثانيا ان هذه الكلمات وان كانت مضافة الى الله اولا وبالذات اوالى الملك لكنها مضافة الى النفس أيضاً اضافة الشىء الى المظهر اذ تنزل من باطن ذات النفس الى ظاهره الذى هو عقله ـ س قده .

(٢) هذا فى الانبياء (عليهم السلام) واما فى غيرهم فقد قال(ص) «ان فى امتى مكلمين محدثين ـ س قده .

خلقت مدنة هذا العالم الصغير كلها مجبولة على طاعة الروح وكذا مواضعها واجسامها لاتستطيع لها خلافاً ولاتمرداً وعصياناً ، فاذاامرت العين الانفتاح انفتحت ، واذاأمرت اللسان للتكلم تكلم ، و اذا امرت الرجل للحركة تحركت ، و اذا امرت اليد للبطش بطشت فهكذا في سائر الآلات والاعضاء فتسخر الحواس والقوى و الاعضاء للنفس الانسانية يشبه من وجه تسخر الملائكة والاجرام العظام الفلكية والعنصرية لله سبحانه حيث جبلوا على الطاعة وفطروا على الخدمة.

وادناها طلبه لشيء اواستدعاؤه لفعل بواسطة لسان او جارحة ، فان المقصود ههنا من الكلام سواء كان بعبارة اواشارة اوكناية اونحو آخر من انحاء الاعلام شيء آخر غير الكلام و غير لازمه ، ولهذا قديقع وقد لايقع لثبوت الوسائط العرضية ، ومع ارتفاع الوسائط العرضية كمافي القسمين الاولين لاسبيل للمخاطب بالامر الاالسمع والطاعة ، وكذا مالم يقع في الوجود عن اوامرالله (تعالى) التي هي بالواسطة - ليس بقادح في كمال حكمته وقدرته ، فان الامر التشريعي التدويني من الا وامر الالهية التي امر بها عباده على السنة رسله وتراجمة وحيه في كتبه - هذا شأنه فمنهم من اطاع ومنهم من عصى .

استشهاد تأييدى

و مما يؤيد ماذكرنا انه قال صاحب « الفتوحات المكية » : « اذا كان الحق هو المكلم عبده في سره بارتفاع الوسائط كان الفهم يستصحب كلامه ، فيكون عين الكلام منه عين الفهم منك لايتأخرعنه ، فان تأخر عنه (١) فليس هو كلام الله ، و من

(١) كلام «الشيخ العربي» باطلاقه يشمل الكليات العقلية العلمية التي للنفس الناطقة ايضاً و ان كان مذاقه وسياق كلامه يخصصانه بالمعارف التي لا صحاب القلوب و الخواطر الربانية التي لاهل السلوك ، فان الخواطر عندهم اربعة : رباني ويسمى نقر الخاطر و لا يخطي ابدا وقد يعرف بالقوة والتسلط وعدم الاندفاع ، وملكي و يسمي الهاما وهو الباعث على مندوب اومفروض ، ونفساني و يسميها جسا وهوما فيه حظ للنفس ، وشيطاني ويسمى وسواسا وهوما يدعوالى مخالفة الحق قال (تعالى) : «الشيطان يعدكم الفقر ويأمركم بالفحشاء» ←

لم يجد هذا فليس عنده علم بكلام الله عباده ، فاذا كلمه بالحجاب الصوری بلسان نبی اومن شاء الله من العالم فقد يصحبه الفهم وقد لا يصحبه ويتأخر عنه ، هذا هو الفرق بينهما، وفيه اشارة الى ضروب حيث قيدفي القسم الاخير الواسط بالحجاب الصوری فالكلام الالهی اما امری بلا واسطة اوبواسطة حجاب معنوی اوحجاب صوری : فليدرك غوره وليذعن حسن طوره» اقول ايضاً : وللاشارة الى هذه الضروب الثلاثة وقع من كلامه (سبحانه) حيث قال : **«وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحياً اومن وراء حجاب او يرسل رسولا»** فالوحي عبارة عن الكلام الحقيقی الاولی الضروری الذی يكون عين الكلام مقصوداً اصلياً وغاية اولية ، والثانی اشارة الى كلام يكون وارداً بواسطة حجاب معنوی ويكون المقصود شيئاً آخر يكتفی فی حصوله نفس الكلام لكونه من اللوازم غير المنفكة ففی كل من الضربين يكون الفهم غير منفك سواء كان عيناً اولازماً ، والطاعة لازمة سواء كان الاستماع نفس الطاعة اومستلزمها ، والثالث اشارة الى ادنى الكلام وهو النازل الى اسماع الخلائق وآذان الانام بواسطة الملائكة والناس من الرسل ، فيمكن فيه الانفكاك عن الفهم فيتطرق فيه المعصية والطاعة والاباء والقبول، فافهم ياحبيبی! هذا فانه ذوق اهل الله ، واياك ان تظن ان تلقی النبی (ص) كلام الله بواسطة جبرئيل وسماعه منه كاستماعك من النبی (ص) اوتقول ان النبی كان مقلد الجبرئيل (١) كالامة للنبی (ص) هيهات ! ! اين هذا من ذاك ؟! هما نوعان متباينان كمامر و التقليد لا يكون علماً اصيلا ولا سماعاً حقيقيا ابداً .

←ويشتبه في المباحات فما هواقرب الى مخالفة النفس فهومن الاولين ، وما هواقرب الى موافقتها فهومن الاخرين ، والصادق الصافی القلب الحاضر مع الحق سهل عليه الفر بينهما بتوفيق الله (تعالى) كذا قال بعض العرفاء الشامخين ـ س قده .

(١) هيهات !! وقد ورد عن اولاده الانجبين « ان روح القدس فی جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» ـ س قده .

الفصل (٣)

في الفرق بين الكلام والكتاب والتكلم والكتابة

قال بعض المحققين : ان كلام الله غير كتابه (١) ، والفرق بينهما بان احدهما ـ وهو الكلام ـ بسيط والآخر ـ وهو الكتاب ـ مركب وبأن احدهما من عالم الامر و الآخر من عالم الخلق والاول دفعي الوجود و الثاني تدريجي الكون لان عالم الامر خال عن التضاد والتكثر والتغير لقوله (تعالى) « **وما امرنا الا واحدة كلمح بالبصر اوهو اقرب** » واما عالم الخلق فمشتمل على التكثر والتغير و معرض للاضداد لقوله (تعالى) « **ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين** »

اقول : ولاحدان يقول ان الكلام والكتاب امر واحد بالذات متغائر بالاعتبار ، وهذا انما ينكشف عليك بمثال في الشاهد وهو الانسان لكونه على مثال من ربه تعالى عن المثل لاعن المثال ، فالانسان اذا تكلم بكلام اوكتب كتاباً فانه يصدق على كلامه انه كتاب ، وعلى كتابه أنه كلام . بيان ذلك : انه اذا تكلم وشرع في تصوير الالفاظ انشأ في الهواء الخارج من جوفه وباطنه بحسب استدعائه الباطني النفساني الذى هو بازاء النفس الرحماني والوجود الانبساطي هيأت الاصوات و الحروف و الكلمات ، حيثما تنفس وانتقش منه ذلك الهواء المسمى بالنفس الانساني وتصور بصور الحروف الثمانية والعشرين ومايتركب منها ، كماينشأ من غيب الحق الوجود الانبساطي المسمى عندهم بالحق المخلوق به متعيناً بتعينات الصور الامكانيه لظهور الشؤن الالهية و مكنونات الاسماء الحسنى والصفات العلى على مجالي المهيات وهياكل الممكنات ومظاهر الهويات والموجودات بحسب مراتب التنزلات لحقيقة الوجود الحق المطلق و درجات الشدة و الضعف الحاصلة من مراتب القرب والبعد من منبع الوجود المسمى بالهوية الاحدية

---

(١) مراده بالكتاب ادنى مراتب الكتب اللوحية و هو عالم الاجسام و قد حمل «الكتاب المبين» في الاية عليه حيث حمل الرطب واليابس على ظاهرهما أعني ما هو من الاضداد ــ س قده .

وغیب الغیوب ، وقدسبق ـ فی السفر الاول ـ الفرق بین الوجود الانبساطی والوجود المقید وانهما غیر الوجود الحق الاول .

اذا تقرر هذا فنقول : صورة هذه‌الالفاظ والکلمات لهانسبتان نسبة الی‌الفاعل و المصدر ونسبة الی‌القابل والمظهر ، فالاولی بالوجوب ، والثانیة بالامکان ، فهی‌باحد الاعتبارین کلام و بالاعتبار الآخر کتابة ، فالصور اللفظیة القائمة بلوح النفس و صحیفة الهواءالخارج من‌الباطن اذانسبت واضیفت الیه فتلك النسبة اماعلی سبیل‌نسبة الصورة الی‌القابل فیکون کتابة لان‌نسبتها الیه بالامکان وحینئذ یحتاج الی‌فاعل‌مباثن ومصور اوناقش مغائراذالقابل شأنه‌القوة والاستعدادوالتصحح‌لاالفعل والایجادوالایجاب والشیء لایمکن وجوده بمجرد الامکان و القوة والقبول ، فلابدله من مخرج ایاه من القوة الی الفعل، والفاعل المباثن‌لصورالالفاظ والکلمات یسمی‌کاتباً ومصوراً ، لاناطقاً ومتکلماً ، وذلك الفاعل هوالنفس الناطقة فی‌مثالنا ، فبهذا الاعتبار یکون المنشیء لهذه الحروف والا لفاظ کاتباً ، و النفس الهوائی بیده لوحاً بسیطاً ، و هذه الحروف والالفاظ ارقاماً کتابیة وصورا منقوشة فیه‌صادرة عن‌الکاتب والمصور . واما اذا اضیفت الیه (١) اضافة الفعل الی الفاعل و الوجود الی الموجد وکانت النسبة الیه بالوجوب لا بالامکان فکان المأخوذ بهذه الحیثیة کلاماً و الموصوف به متکلماً وهو المجموع الحاصل من‌النفس والهواء وسائر مایدخل فی‌سببیة‌تلك‌الصور والهیئات‌وکان المجموع المأخوذ علی هذا الوجه شخصاً متکلماً لصدق حده علیه و هو الذی قام به الکلام لاستقلاله‌بتصور المعانی وترتیب الحروف والمبانی من‌غیر حاجة الی‌فاعل ناقش مباثن الذات عنه .

فاذا ظهرلك صحة‌کون صور لفظیة بعینها کلاماً وکتاباً باعتبارین وکون‌الهواء

---

(١) ای‌الی لوح النفس (بفتح الفاء) واخذ ذلك النفس والهواء لا بشرط ،مع مقع النفس (بسکون الفاء) ،کماکان فی‌الشق‌الاول الذی صار فیه‌کتابا مأخوذا بشرط لاومبائنا عن النفس ففی الشق الثانی‌قیام الصور بلوح‌الهواء بل‌لوح القرطات الممدودین من‌مراتب النفس الناطقة قیام‌بالنفس الناطقة ـ س‌قده .

النفسي ايضاً كاتباً ومتكلماً من وجهين (١) فقس الحال فيما وراء ذلك التشخص الهوائي سواء كان فوقه ـ كالنفس والعقل والبارى ـ او تحته كالقرطاس والتخت والتراب فالنفس المرتسم فيهما الصور العقلية والعلوم النفسانية لوح كتابي باحد الاعتبارين وجوهر متكلم ناطق بالاعتبار ـ الآخر ، لان لها وجهاً الى مصور عقلي وقلم علوى يصورها تلك العلوم والصور، ولها ايضاً وجه الى قابل يقبل منه تلك الصور ويسمع منه الكلام ، وهكذا القياس فى سائر المواضع . فوضح ان كل كتاب كلام من جهة وكل كلام كتاب من جهة فافهم ياحبيبى ماذكرته واعلم قدره فانه حرى بذاك لانه من الواردات الكشفية المختصة بمدون هذه الاسفار ، وفيه فوائد كثيرة لايسع المجال عدها جميعاً .

منها انه يليق بان يتصالح فيه اهل المذاهب الكلامية فى باب الكلام و عمدتهم طائفتان : «المعتزلة» فقالوا ان المتكلم من اوجد الكلام . و **«الاشاعرة»** فقالوا ، انه من قام به الكلام وقد صدق التعريفان عليه بالاعتبارين **ومنها** كيفية حدوث العالم منه (تعالى) اذ نسبة هذا العالم الى البارى عند جماعة نسبة الكتاب الى الكاتب ، وعند طائفة اخرى نسبة الكلام الى المتكلم ، لكن طائفة اخرى رأوا ان النسبة اليه (تعالى) غيرهاتين النسبتين (٢) **«الاله الخلق والامر» ومنها** سر فناء العالم الكونى وزواله ودثوره **ومنها**

---

(١) ظهر من هذا ان الهواء النفسي كاتب فى الوجه الاول مع انه قد قال و و ذلك الفاعل هو النفس الناطقة فى مثالنا، وتوفيق انه اشارهنا الى ان المراد من كون النفس ناطقه هى الفاعل للصور الكتبية فى الوجه الاول، النفس المتنفسة بماهى متنفسة، فهى فاعلة للتصوير والكتابة فى القابل فى هذه المرتبة النازلة ـ ره قده .

(٢) اذ عند طلوع شمس الحقيقه لا يبقى وجود لشيء فضلا عن ان يكون له نسبة باحد الوجهين ، فالنسبة المغائرة لها نسبة الحقيقة الى المجاز اونسبة اللانسبة ، ومن هنا قال شيخ الرئيس : «الاول (تعالى) لا نسبة له الى الاشياء ، انما الا شياء منتسبات اليه» معناه انه اذا كانت الاشياء موضوعات فالاول (تعالى) بعدها اللازم ، فلا بد من انتسابها اليه واذا كان هو (تعالى) موضوعا كانت هى لسرايتها مرفوعة ، فلانسبة اصلا: واما قوله: «الاله الخلق والامر» فلادلالة له على هذا ظاهرة اللهم الا ان يكون «اللام» حرف النسبة و يكون «الهاء» هاء الهوية ويراه انه الاصل المحفوظ والسنخ المقوم للكل او تكون حرف النسبة الاشراقية وينبغى الاستشهاد على ان معطى الشيء ليس فاقدا له ـ ره قده .

سر بعث الارواح وحشر الاجساد جمیعاً کماستقف علیه فی مباحث المعاد ان شاءالله تعالی.

الفصل (٤)

فی وجوه من المناسبة بین الکلام والکتاب

ولعلك قدتنبهت بمااشرنا الیك ان عالم الامر بمافیه احق بان یکون عالماً قولیاً وکلاماً الهیا ونظاماً جملیاً ، وان عالم الخلق بمافیه احری بان یکون عالماً فعلیاً و کتاباً تفصیلیاً مطابقاً لذلك المجمل مناسباً ایاه . فمن وجوه المناسبات انه کما ان کلام الله مشتمل علی الآیات کقوله. تعالی: **تلك آیات الله نتلوها علیك بالحق** فکذلك الکتاب یشتمل علیها ایضاً **تلك آیات الکتاب المبین** وان الکلام اذا تشخص وتنزل صار کتاباً کما ان الامر اذ انزل صار فعلا **انما امره اذا اراد شیئاً ان یقول له کن فیکون** فصحیفة وجود العالم العقلی الفعلی الخلقی هی کتاب الله عزوجل ، و آیاتها اعیان الکائنات الخلقیة وصور الموجودات الخارجیة لقوله (تعالی) **ان فی اختلاف اللیل والنهار وما خلق الله فی السموات والارض لآیات لقوم یتقون**، وهذه الآیات البینات الخلقیة انما ثبتت ووجدت فی عالم الآفاق فی صحائف موادها الجسمانیة لیتیسر لاولی الالباب من جهة التلاوة لها ، والتدبر لمعانیها ، والتنبه لمشارکاتها و مباینتها ــ ان یتفطنوا بالایات الامریة العقلیة الثابتة فی عالم الانفس والعقول لینتقلوا من المحسوس الی المعقول ومن عالم الشهادة الی عالم الغیب ویرتحلوا من الدنیا الی الآخرة و یحشروا الی الله مسترجعین راجعین الیه کما قال (تعالی) **سنریهم آیاتنا فی الآفاق وفی انفسهم حتی یتبین لهم انه الحق.**

قال بعض المحققین: ان الانسان مادام فی مضیق البدن وسجن الدنیا مقیداً بقیود البعد والمکان وسلاسل الحرکة والزمان لایمکنه مشاهدة الآیات الآفاقیة والانفسیة علی وجه التمام ، ولایتلوها دفعة واحدة الاکلمة بعدکلمة، وحرفاً بعد حرف، ویوماً بعد یوم، و ساعة بعدساعة ، فیتلوا آیة ویغیب عنه اخری فیتوارد علیه الاوضاع و یتعاقب له الشؤن والاحوال وهو علی مثال من یقرأ طوماراً وینظر الی سطر عقیب سطر آخر ، وذلك لقصور

نظره وفتور ادراكه عن الاحاطة بالتمام دفعة واحدة قال (تعالى) **وذكرهم بايام الله ان فى ذلك لآيات لكل صبار شكور** فاذاقويت بصيرته و تكحلت عينه بنور الهداية و التوفيق- كما يكون عند قيام الساعة - فيتجاوز نظره عن مضيق عالم الخلق والظلمات الى فسحة عالم الامر والنور ، فيطالع دفعة جميع مافى هذا الكتاب (١) الجامع للآيات من صور الاكوان والاعيان كمن يطوى عنده السجل الجامع للسطور و الكلمات ، و اليه الاشارة بقوله (تعالى) **يوم نطوى السماء كطى** السجل للكتب » و قوله تعالى : « **والسموات مطويات بيمينه** » وانما قال «بيمينه» لان اصحاب الشمال واهل دار النكال ليس لهم نصيب فى طى السماء بالقياس اليهم وفى حقهم غير مطوية ابداً ، لتقيد نفوسهم بالامكنة والغواشى كما قال (تعالى) **لهم من جهنم مهاد و من فوقهم غواش.**

الفصل (٥)

فى مبدء الكلام والكتاب وغايتهما

اعلم ان للكلام والكتاب لكونهما من الممكنات بداية ونهاية ، ولما كان الانسان

---

(١) كما هو مأثور عن اميرالمؤمنين ومولى الموحدين «على» (ع) ، وهذا كما قال الحكماء : ان الازمنة والزمانيات بالنسبة الى المبادى العالية كالان ، والامكنة والمكانيات بالنسبة اليها كالنقطة ، و ان المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات فى وعاء الدهر. و قد مثلوا لذلك بامر ممتد كحبل اوخشب مختلف الا جزاء فى اللون يمر فى محاذات نملة او نحوها مما يضيق حدقته عن الاحاطة بجميع ذلك الامتداد فيكون تلك الالوان المختلفة متعاقبة فى الحضور لديها ، تظهر لها شيئاً فشيئا لضيق نظرها .ومتساوية فى الحضور لديك تراها كلها دفعة واحدة لاحاطة نظرك وسعة حدقتك .

اقول : هذا اذا نظر الى صورة العالم وقوابله و اما اذا نظر الى معناه و وجوده فلا امتداد ولا تدرج اصلا ، اذ علمت ان الوجود لاجزء لهفلاكم ولاكيف له ، ولا مساحة و لا عدد له ، حتى يكون فيه ماض و حال ومستقبل ، فلا غيبة ولا حضور ولااعوام ولادهور ، ولا حدوث ولادثور ولارجوع ولاكرور ، بل كل ذلك بالنظر الى القوابل والمرائى .

شد مبدل آب اين جوچند بار　　　　عكس ماه وعكس اختر برقرار - س‌قده

مفطوراً علی صورة الرحمن فلنعمد الیه اولا و نبین کیفیة صدور هما منه و عود هما الیه لیکون هذا ذریعة الی معرفة کلام الله وکتابه من حیث المبدء والغایة ومرقاة الیها فنقول: ان الانسان اذا حاول ان یتکلم بکلام او یکتب کتاباً فمبدء هذه الارادة اولاصورة عقلیة حاصلة فی قوة نفسه الناطقة علی وجه الاجمال والبساطة ، ثم ینشأ من هذه القوة اثر فی النفس الناطقة فی مقام التفصیل العقلی وهی القلب المعنوی ، ثم ینشأ منه اثر فی معدن التخیل و هی نفسه الحیوانیة المسماة بالصدر المعنوی ، و نسبته الی القلب المعنوی نسبة الکرسی الی العرش (١) وهو مستوی الرحمن ، ونسبة مظهریهما ــ وهما القلب الصنوبری الشکل ، والدماغ المستدیر الشکل ــ کنسبة الفلک الاعلی و فلک الکواکب الی العرش والکرسی الحقیقیین لان هذین مظهراهما و مستویاهما، ثم یسری منه اثر الی الدماغ بواسطة الروح الحیوانی الذی هو جوهر لطیف جسمانی شبیه بالفلک وحار غریزی سماوی ، وذلک الاثر هو الصورة الخیالیة (٢) للکلام او الکتاب ، ثم یظهر منه اثر ــ وهو صورته المحسوسة فی الخارج ــ بواسطة الآلات والاعضاء والجوارح والاعضاء فیوجد، صورة الصوت والحرف فی صحیفة الهواء او فی صحیفة القرطاس ، و هذا غایة نزوله من عرش القلب او ماهو اعلی منه الی البسیط الهوائی او الارضی ثم یرتفع منه اثر الی الصماخ وهو عضو غضروفی او من جهة اخری الی العین وهو عضو عصبی و من کل منهما بواسطة

(١) حاصله ان فی کل من الافاق والانفس اربعة اشیاء : عرش وکرسی معنویان و عرش وکرسی صوریان : اما المعنویان فی الافاق فالعقل الکلی والنفس الکلیة ،واما الصوریان فیه فالفلک الاطلس و فلک الثوابت ، و اما المعنویان فی الانفس فالقلب المعنوی ــ و هو العقل التفصیلی ــ والصدر المعنوی وهو الخیال ، و اما الصوریان فی الا نفس فهما القلب الصنوبری والدماغ ــ س قده .

(٢) ما اشار الیه من حصول اثر فی معدن التخیل هو حصول الصورة فی القوة ، و هذا الذی جعله انزل منه هو حصول الصورة فی الروح البخاری الذی هو مرکب القوة الخیالیة ومظهرها ــ س قده .

العضلات والاوتار والاعصاب الى الاوردة، ومنها الى الارواح الدماغية،ومنها الى الروح النفساني،ومنه الى معدن التخيل،ومنه الى القوة النفسانية ثم الى العقل النظري وما بعده على وجه الاشرف فالاشرف والاعلى فالاعلى،كالاول على وجه الاخس فالاخس والادنى فالادنى فهذا الترتيب الصعودي على عكس النزولي فكأنهما قوسان بداية الاولى بعينها نهاية الثانية «كما بدأنا اول خلق نعيده» فاذا علمت هذا المثال فقس عليه حال مبدء كلام الله وكتابه فانظر بعين المكاشفة الى هذا المقام لان ذلك من عجائب سر الادمي . (١)

واعلم ان حقائق آيات الله وبدائع حكمته وجوده ورحمته ثابتة اولا في علم الله وغيب غيوبه على وجه لا يعلمها الا هو ، ثم في قلم قدرته على وجه بسيط مقدس عن الكثرة والتفصيل وهي ايضاً مسطورة في اللوح المحفوظ، بل في عقول الملائكة المقربين، ثم ترتسم منها في نفوس الملائكة المدبرين ثم تنتسخ منها في الكتب والالواح السماوية القابلة للمحو والاثبات وهكذا الى سماء الدنيا ثم تنزل من السماء الى الارض نجوماً بحسب المصالح و الاوقات ، وهذا كما ان المتكلم يتفكر اولا و يخطر بباله و يحضر في خياله صورة ما يريد ان يتكلم به ويظهره ثم يخرجه من حد الضمير بل حدود الضمائر المتفاوتة والغيوب المترتبة الى حد الخارج و عالم الشهادة ، فكذلك صورة حكمة الله (تعالى) واظهار ما في مكامن علمه ومفاتيح غيبه وخزائن رحمته اذا خرجت من عالم الغيب الى عالم الشهادة حتى نزلت الى غاية النزول و نهاية تدبير الامر كما قال (تعالى) **تنزيلا ممن خلق الارض والسموات العلى** وقال «**يدبر الامر من السماء الى الارض ثم يعرج اليه**» فعند ذلك أوان الشروع في الصعود والعروج اليه كما في قوله «تعالى» «**اليه يصعد الكلم الطيب(٢) والعمل الصالح يرفعه**» وقوله: **ان كل من في السموات**

---

(١) اى ذلك السير الدوري منها ، وبهذا السير الدوري ربما يرجح الذكر الجهري على الذكر الخفي . حيث انه اذا سمع السامع ما لهج به اللسان يرجع الى ما نشأ منه فيدور على نفسه على هيئة الكلمات التكوينية وان كان الخفي ارجح من وجوه ـ مرقده .

(٢) اى الكلمات التامات من العقول البسيطة العالية في السلسلة الصعودية والعمل الصالح ـ شريعة وطريقة ـ يرفعها ، و المعنى المناسب للاستشهاد على مطلبه ان يراد ـــ

والارض الا آتي الرحمن عبداً (١) لقداحصيهم وعدهم عداً وكلهم آتيه يوم القيمة فردا » وهذا الاتيان الى الرحمن لايكون الا في صورة الانسان و من سبيل اطواره ، بل نقول ـ من سبيل النظر في حال الانسان الكامل ودرجاته في الكمال

← بالكلم الطيب جميع الموجودات باعتبار انها كلمات الله من حيث انها كلماته وبجهاتها النورانية ، والمراد بالعمل الصالح: حركاتها الجوهرية ، المرضية الاستكمالية و هذا بحسب العبادة التكوينية « وقضى ربك الا تعبدوا الا اياه » فلاينافي انتكاس بعضها بحسب التشريع ـ س قده.

(١) فكما ان العبد المجازى لايملك شيئا بل هو وما في يده كان لمولاه فكذا العبد الحقيقي لمالك الملك ذاته وصفاته وافعاله لمولى الموالي بمقتضى توحيد الذات و الصفات والافعال ، وانما ذكر اسم الرحمن لان الرحمة الرحمانية عامة للكل بخلاف الرحمة الرحيمية فانها مختصة باهل الايمان والتوحيد، لقد احصيهم وعدهم عدا فكما ان فذلكة الحساب جامعة لتفاريقه فكذلك علمه (تعالى) جامع للموجودات المتشتتة بنحو ابسط واعلى ولايشذ من حيطته شيء ، وكلهم آتيه يوم القيمة فردا اذكل عند النهوض عن القوابل و القيام عندالله الواحد الفرد فرد بفردانيته مجرد عن اللواحق والاجنبيات ، فالفردية والتجرد ـ الذى لااقل منه وينسحب على الكل ـ انما هو عن البدن الدنيوى ولواحقه، وبالجملة عن الطبيعة ولوازمها واما التجرد التام فهو للاخصين وقد قيل :

امروز پر پروز دی وفردا ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ ‌ هر چاریکی شود توفردا

وهذا الاتيان الى الرحمن لايكون الا في صورة الانسان لان الانسان هو باب الابواب الى الله وهو الصراط المستقيم اليه «ان هذا القرآن يهدى للتي هي اقوم» اى مظهرية اسم الله الاعظم . واذلا ينقطع فيض الله (تعالى) ففي الوعاء الذى بحسب هذا الفيض يصل كل موجود طبيعي الى الانسان الطبيعي ويدخل باب الابواب ويصير كل الصياصي الى الصيصية العظمى و جميع القرى الى ام القرى **وما قال (قده)** نقول آه« بيان آخر لدخول الاشياء في باب الابواب ، و لكن بحسب وجودها الرابطى له بل بحسب وجوداتها الرابطية المديدة له في مثاله المتصل و ملكوته وجبروته المتصلين ، وبالجملة فوصول الانسان الكامل الى غاية الغايات وصول الكل اليها ، وهذا لاينافي وصول كل نوع الى رب نوعه و محشوريتها بمحشوريته الى الله تعالى ـ س قده .

ان المتأمل منه في خلق السموات والارض اذا نظر الى هذا العالم ورأى السماء والارض ومابينهما يظهر صورته في قلبه حتى انه لوغمض بصره يرى تلك الصورة في خياله متمثلة بين يديه حاضرة عنده اتم من حضور الصورة الخارجية بين يدي حسه ، ثم يتأدى من خياله صورة الى نفسه ومنها ـ ان كان ذاعقل بالفعل ـ الى عقله البسيط المتحد بالعقل الفعّال ، فيحصل حقائق الموجودات التي دخلت اولا في الحس ، ثم في الخيال و عـالم المثال و هـلـم الى عالم الامر والعقل الفعّال فنسخة عالم الحس موافقة لنسخ تلك العوالم وهي مطابقة للنسخة الموجودة في اللوح المحفوظ المكتوبة بالقلم الالهى ، و هـذه النسخ و الكتب مترتبة في الوجود الابتدائي عـلى تـرتيب الاشرف فالاشرف والاقرب من الحق فالاقرب ، فمافي القلم سابق عـلى ما في اللـوح المحفوظ ، و هـو سابـق على مافي لوح المحو والاثبات ، وهوسابق على مافي صحيفة الاكوان المكتوبة بمداد المواد الجسمانية الهيولانية ، وترتيبهافي الوجود الاعادي على عكس ترتيبها الابتدائي فيتبع وجودها الحسي وجودها الجسماني المـادي ثم يتبعه وجودها المثالي القدري ثم يتبعه وجودها العقلي القضائي التفصيلي ويتبع ذلك وجودها العقلي البسيط القلمي الاجمالي ويتبع ذلك كله العلم الازلي فيرجع الامر الى ماكان وهوقوله **«الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون»**.

وهذا ايضاً من لطائف صنع الله وحكمته في خلق الانسان الكامل وصيرورته انساناً كبيرا بعدماكان عالماً صغيراً ، فكان الوجود كله كشخص واحد دار على نفسه وكأنه كتاب كبير فاتحته عين خاتمته ، والعالم كله تصنيف الله وابتدء بالعقل واختتم بالعاقل كما قال تعالى : **«اولم يروا كيف يبدئ الله الخلق ثم يعيده ان ذلك على الله يسير قل سيروا في الارض فانظروا كيف بدء الخلق ثم الله ينشيء النشأة الآخرة ان الله على كل شيء قدير»**.

الفصل (٦)

فی فائدة انزال الکتب وارسال الرسل الی الخلق.

اعلم ان الله (تعالی) لما اراد الابداع وحاول ان یخلق حقائق الانواع لظهور اسمائه وصفاته کان عنده علوم جمة من غیر مجالی (١) وکلمات کثیرة من غیر آلة لبیان ومقال، وکتب عدیدة بلا صحائف ولا اوراق، لانها قبل وجود الانفس والآفاق فخاطب بخطاب «کن» لمن کمن فی علمه ولم یکن فی الوجود سوادفاوجد اول ما اوجد حروفاً عقلیة وکلمات ابداعیة قائمة بذاتها من غیر مادة وحرکاتها واستعداداتها وهی عالم القضاء العقلی، ثم اخذ فی کتابة الکتب و تصویر الکلمات وترتیب الآیات علی لوح الاجرام والابعاد وتصویر البسائط والمرکبات بمداد المواد وهو عالم القدر التفصیلی کما قال الله (تعالی) **الله الذی خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن (٢) یتنزل الامر بینهن** وکما قال تعالی «فقضاهن سبع سموات فی یومین (٣)

(١) هذا فی العلم التفصیلی الذی هو منشأ الکثرة فی مقام الوحدة و فی الرحمة الصفتیة التی هی منشأ الرحمة الفعلیة بقرینة قوله (قده) «لظهور اسمائه» وقوله «فاوجد اول ما اوجد الخ» لا العلم الذاتی الذی فی المرتبة الاحدیة والتکلم الذاتی، لانه بسیط فرد، وان کان ذلک العلم ایضا بقاعدة: «بسیطة الحقیقة کل الخیرات» علما اجمالیا فی عین الکشف التفصیلی الا انه لیس الکلام فیه کما یشهد به کلماته - س قده .

(٢) ای فی العدد فقط اوفی کونها سماوات ایضا ، و ذلک اذا عرف النفس التی من الارض حقائق السماوات بالعنوانات المطابقة انها ما هی ؟ وهل هی ؟ ولم هی ؟ فان الاشیاء تحصل بانفسها فی الذهن ، والوجود ما به الامتیاز فیه عین ما به الاشتراک . اوهی النفس والقلب والعقل الی آخر المراتب السبع للانسان کما سیجیء : یتنزل الامر ای عالم الامر بینهن - س قده .

(٣) ای یوم مضی وهو آن دثوره ، و یوم یأتی وهو آن حدوثه، وکل طبیعة سیالة هذه حالتها اویوم نورانی هو وجه الله منه ویوم ظلمانی هو وجه النفس منه اویومی الصورة و المادة اویومی الدهری المثالی والزمانی الطبیعی. واوحی فی کل سماء امرها ای الکلمة الروحیة التی هی من عالم الامر - س قده .

و اوحى فى كل سماء أمرها» ولما تمت له كتابة الجميع امرنا بمطالعة هذا الكتاب الحكمي وقراءة هذه الآيات الكلامية والكتابية والتدبر فيها بقوله : **«فاقرؤا ما تيسر من القرآن»** وبقوله تعالى **«اقرأ باسم ربك الذى خلق»** وقوله: **« اولم ينظروا فى ملكوت السموات والارض»** وقوله: **«ان فى خلق السموات والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولى الالباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً و على جنوبهم ويتفكرون فى خلق السموات والارض ربنا ماخلقت هذا باطلا»**.

وحيث كنا في الابتداء ضعفاء العقول ضعفاء الابصار كما قال تعالى «خلق الانسان ضعيفاً فلم يكن تصل قوة انظارنا الى اطراف هذه الارقام واكناف هذه الكلمات العظام لتعاظم حروفها وتعالى كلماتها وتباعد اطرافها وحافاتها، وقد ورد عن بعض المكاشفين «ان كل حرف من كلام الله فى اللوح (١) اعظم من جبل قاف وان الملائكة لواجتمعوا على ان ينقلوه لما اطاقوه» فتضرعنا اليه بلسان احتياجنا واستعدادنا الهنا ! ارحم على قصورنا ولا تؤيسنا عن روحك ورحماتك واهدنا سبيلا الى مطالعة كتبك وكلماتك ووصولا الى مرضاتك وجناتك ، فتلطف بنا بمقتضى عنايته الشاملة وحكمته الكاملة ورحمته الواسعة وقدرته البالغة ، فاعطى لنا نسخة مختصرة من اسرار كتبه و انموذجاً وجيزاً من معانى كلماته التامات فقال (تعالى) **« و فى انفسكم افلا تبصرون »** والمراد منها نفوس الكمّل من الانبياء والمرسلين لان نفس كل واحد منهم كلمة تامة نازلة من عند رب العالمين **«كتاب مرقوم يشهده المقربون»** مشتمل على آيات الملك والملكوت واسرار قدرة الله والجبروت ، ثم اصطفى من بينهم كلمة جامعة اوتيت جوامع الكلم ، وارسل الينا رسولا كريماً ونورا مبيناً وقرآناً حكيماً ، وصراطاً مستقيماً وتنزيلا من العزيز الرحيم فجعل نسخة وجوده نجاة الخلق من عذاب الجحيم ، وكتابه خلاصاً من ظلمات الشياطين والقرآن النازل معه براءة العبد من سلاسل تعلقات النفس ووساوس ابليس اللعين .

---

(١) اى فى لوح القضاء وفى مرتبة العلم التفصيلى الذى هو عالم ارباب الانواع التى كل حرف منها مشتمل على كل الحروف الكونية ، اوفى لوح سجل الوجود فان كل حرف من الحروف التكوينية بما هو علم اعظم واشمخ من جبل قاف بما هو معلوم ـ س قده .

تبصرة فافتح بصیرتك یاانسان! بنورمعارف القرآن وانظر اولیّة الرحمن بآخریة الرسول الهادی الی عالم النور والرضوان : واعلم ان الباری وحدانی الذات فی اول الاولین وخلیفة الله فردانی الذات فی آخر الآخرین **«کما بدأکم تعودون»** فالله (سبحانه) رب الارض و السماء وهذه الخلیفة مرآة یری بها کل الاشیاء ، و یتجلی فیها الحق بجمیع الاسماء وینکشف بنور عینه عین المسمی من عرف نفسه فقد عرف ربه(١) **«النبی اولی بالمؤمنین من انفسهم»** فاعرفه ایها السالك الی الله ! حتی تعرف ربك قال (تعالی)

---

(١)ای : من عرف النبی الذی هو اولی بالمؤمنین من انفسهم فقد عرف ربه لانه(ص) قال : «من رآنی فقد رأی الحق» کیف؟ وروحانیته العقل الکلی الذی هو المجلی الاتم ، فهو(ص) بجامعیته مظهر اسم الله الاعظم ، هذا ما یناسب المقام. او «من عرف نفسه التی هی خلقت علی صورة الرحمن فی جامعیته للاسماء وتعلمه تکوینا بها حیث لایشذعن وجودها اسم من الاسماء التنزیهیة والتشبیهیة اذا کانت بالفعل لاکالملك الذی هو مظهر اسم السبوح القدوس لا اسم السمیع البصیر ولاکالحیوان الذی بالعکس ـ فقد عرف ربه ، لان معرفة الاثر بما هو اثر والعنوان بما هو عنوان معرفة المؤثر والمعنون ، ولاسیما هذا الاثر المحاکی الذی لیس شیئا علی حیاله . اومن عرف نفسه بالعجز وان لاحول و لاقوة الا بالله العلی العظیم عرف ربه بالقدرة وعمومها ومن عرف نفسه بالجهل وانها کانت فی الایام الخالیة کمرآة خالیة و صفحة عاطلة ثم تزینت بحلی العلم والمعرفة من عندالله الحکیم العلیم عرف ربه بالعلم واحاطه علمه بالکلیات و الجزئیات والعلوم و المعلومات « ولا یحیطون بشیء من علمه الا بماشاء» . ومن عرف نفسه بالعبودیة والفقروان لاوجود ولاصفة ولا فعل الا لمولاه و لا یملك شیئا عرف ربه بالربوبیة والمولویة والغنا .

و هکذا وجه رابع : هوان من عرف نفسه بالاحاطة علی جمیع المراتب المنطویة فی وجوده وعالمه الصغیر من الحقائق الروحانیة والجسمانیة والملکیة و الشیطانیة ـ فان فی الانسان شیء کالملك ، وشیء کالفلك ،وشیء کالطبع ، وشیء کالنبات ، وشیء کالحیوان، وشیء کالشیطان . وفیك انطوی العالم الاکبر ـ عرف ربه بالاحاطة علی جمیع مراتب العالم الکبیر من الدرة الی الذرة . ←

«من يطع الرسول فقد اطاع الله» وقال الرسول ﷺ «من رآني فقد رأى الحق» فصحح يامسكين! نسبتك اليه لانه الاصل في الوجود والمؤمنون بالله واليوم الآخر تابعون له في المقام المحمود، والمؤمن من صحت له نسبة التابعية كمرآة وقعت في محاذاة مرآت حاذت الشمس فيتحد معه في النور **«ومن لم يجعل الله له نوراً فماله من نور»** فافهم هذا .

واعلم ان من صفّى وجه قلبه عن نقوش الاغيار ونفض عن ذاته غبار التعلقات وصقّل مرآة عين عقله عن غشاوة الوساوس والعادات وماتت نفسه عن نفسه واستغرق سره في بحر جلال الله وعظمته وحشر الى مولاه باقياً ببقائه «من كان لله كان الله له» فاذا رجع الى الصحو بعد المحو وخرج الى التفصيل بعد الاجمال والتكميل والى الفصل بعد الوصل والتحصيل لتمكنه في حضرة الاحدية واستقراره في الحد المشترك الجامع بين الحق والخلق بل بين الامرية والخلقية نفذ حكمه وامره واستجيب دعوته وتكرّم بكرامة التكوين وتكلّم بكلام رب العالمين **«ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم»**.

الفصل (٧)

في كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عندالله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم الى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب الى الشهادة

اعلم ان هذا القرآن - الذى بين اظهرنا - كلام الله وكتابه جميعاً دون سائر الكتب

← وجه خامس : هو ان يكون من قبيل التعليق على المحال ، اى: من عرف كنه ذاته مع كونه في مقام عقله الجزئي ووجوده المحدود ومع كونه مثل «بوقلمون» لا يمكن ضبط اطواره واحصاء شئونه وفنونه فقد عرف كنه حقيقة ربه ، وليس فليس . وبالجملة : فكما ان للحق (تعالى) مقام خفاء هو الغيب المكنون عن جميع خلقه ومقام ظهور لا معروف بحسبه الا به يعرف - اذ هو نور كل نور - كذلك للنفس مقام خفى لايكتنه . ومقام ظهور لامعروف بهذا الاعتبار في مملكته من مراتبه وقواه الا به يعرف ، ولا ظهور لها الا ظهوره .

دانش نفست نه كار سر سريست   گر بحق دانا شوى دانى كه چيست - س قده

السماوية (١) النازلة على سائر المرسلين سلام‌الله عليهم اجمعين ، فانها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بايديهم وان‌كان كل كتاب كلاماً بوجه كمامر، لكن الغرض هيهنا كونه كلام‌الله خاصة (٢) وايضاً نقول (٣) انهذا المنزل من الكلام على نبينا (ص) قرآن وفرقان جميعاً ، وسائر الكتب السماوية فرقان فقط ، والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط و العقل التفصيلي النفساني فالمنزل بما هو كلام الحق

---

(١) هذه التفرقة بين القرآن وبين سائر الكتب باعتبار التفرقة بين الرسل « تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» فان نبينا (ص) لماكان خاتم سلسلة الوجود وسلسلةالانبياء لم يبق بينه وبين الله (تعالى) واسطة فكان القرآن كلام الله . و اقتحام جبرئيل عند نزوله منحما لاينافي ذلك، بخلافهم(ع) لحصول واسطة اووسائط في حقهم ، وايضاالانقطاع عن القابل والتدلي بالفاعل الحق القائل اللذان هما مناط الكلامية حقه (ص) لانهما حاصلان له بنحوالتمكن والاستقامة في الغاية بحيث لايمكن ان يصل دون بلوغه ممكن كماقال (تعالى) « فاستقم كما امرت» س‌قده .

(٢) كلمة «خاصة» قيد المضاف اليه لا المضاف اى كلام الله بلا واسطة حجاب ،وليس المقصود أنه كلام خاصة لاكتاب اذقدمر ان كل كلام كتاب بوجه ـ س‌قده.

(٣) الاول ـ اى الكلامية والكتابية ـ كان باعتبار عدم التعلق بالمادة والتعلق بها، وهذا باعتبار الوحدة والكثرة مطلقا ، فان الكثرة قد تكون باعتبار نفس المهية والمفهوم كما تكون باعتبار الكمال والنقص في الوجود المقول بالتشكيك . فالاول مثل الكثرة في العقول المختلفة بالنوع . وفي مفاهيم الا سماء و الصفات لله تعالى . و الثاني في انحاء الوجودات طولا.و«القرآن» مصدر «قرء» اصله الضم والجمع ، قال (تعالى) : «ان علينا جمعه وقرآنه فاذا قرأناه فاتبع قرآنه».فكلام‌الله المنزل على نبينا (ص) هوالعقل الكل الذى هومقامه (ص) و روحانيته ،بمعنى جملة العقول المحركة للسموات و الارضين. لكونها ، بدايات وغايات لها ، فهذا الكلام قرآن باعتبار الوجود و فرقان باعتبار ماهيات العقول ان قلنا : بأن لها ماهيات كما هوالمشهور، والافرقاً بينهما باعتبار تفاوت المراتب في العقول بالشدةوالضعف ـ س‌قده ..

نور من انوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط لقوله (تعالى) **«ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا»** وقوله (تعالى) **«نزل عليك الكتاب بالحق»** وقوله (تعالى) **«وبالحق انزلناه وبالحق نزل»** وهو بماهو كتاب انماهو صور ونقوش وارقام وفيها آيات احكام نازلة من السماء نجوماً على صحائف قلوب المحبين والواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها في صحائفهم والواحهم بحيث يقرأها كل مسلم قارويتكلم بها كل متكلم ، ويعمل باحكامها كل عامل موفق، وبها يهتدون وبمافيه يعملون، ويتساوى في هدايتها الانبياء والامم كمافي قوله (تعالى) **وانزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس** وقوله تعالى **وعندهم التوراة فيها حكم الله**

واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الالهية كان يتعلم بها رسول الله الخاتم واهل بيته المكرم سلام الله عليه وعليهم ، لقوله (تعالى) **«وعلمك مالم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً»** و فيه كرائم اخلاق الله تخلّق بها رسول الله (ص) لقوله (تعالى) **«انك لعلى خلق عظيم»** اذكان خلقه القرآن كماروى هذا .

فاذا علمت هذه المقدمات فنقول في كيفية النزول كما سيجيء بيانه مفصلا في مسائل النبوات ـ : ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هوان الروح الانساني اذاتجرد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه و موطن طبعه مهاجراً الى ربه لمشاهدة آياته الكبرى ، وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العادية والتعلقات ، لاح له نور المعرفة و الايمان بالله و ملكوته الاعلى وهذا النور اذا تأكد وتجوهر كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء في لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال و في لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي ، و بهذا النور الشديد العقلي يتلاءلاء فيه اسرار مافي الارض والسماء ، ويترا آى منه حقائق الاشياء كما يترا آى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية في قوة البصر اذا لم يمنعها حجاب ، والحجاب هيهنا هو آثار الطبيعة و شواغل هذا الادنى ، وذلك لان القلوب والارواح بحسب اصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان اذا لم يطرء عليها ظلمة تفسدها كالكفر ، اوحجاب يحجبها كالمعصية ومايجرى مجراها كما في قوله (تعالى) **وطبع على قلوبهم فهم لايفقهون** وقوله (تعالى) **بل ران**

على قلوبهم ما كانوا يكسبون فاذا اعرضت النفس عن دواعي الطبيعة و ظلمات الهوى والاشتغال بماتحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولّت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الاعلى اتصلت بالسعادة القصوى ، فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورآى عجائب آيات الله الكبرى كماقال (سبحانه) «لقد رآى من آيات ربه الكبرى» ثم ان هذه الروح اذاكانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لماتحتها لقوة اتصالها بمافوقها فلايشغلها شأن عن شأن ولايمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها، فتضبط للطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها في الحد المشترك بين الملك والملكوت ، لاكالارواح الضعيفة التي اذامالت الى جانب غاب عنها الجانب الآخر واذا ركنت الى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر.

فاذا توجهت هذه الروح القدسية التي لايشغلها شأن عن شأن ولايصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الالهية بلاتعلم بشرى - بل من الله يتعدى تأثيرها الى قواها ويتمثل لروحه البشرى صورة ماشاهدها بروحه القدسي وتبرز منها الى ظاهر الكون - فيتمثل للحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما اشرف الحواس الظاهرة ، فيرى ببصره شخصاً محسوساً في غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً في غاية الجودة والفصاحة ، فالشخص هو الملك النازل باذن الله الحامل للوحي الالهي ، والكلام هو كلام الله (تعالى) وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله . وهذا الامر المتمثل بمامعه اوفيه ليس مجرد صورة خيالية (١) لاوجود لها في خارج الذهن والتخيل كمايقوله من لاحظ له من علم

---

(١) اذ المشاهد ما تمثل في الحواس سواء جاء من الخارج اومن الداخل ، فذلك البعض من الاتباع ترقى عند نفسه ولم يقتصر على ان حقيقة النبي تتصل بحقيقة الملك فقط كما يقول بعض آخر ، بل يقول : ان النبي يتصل برقيقة الملك ايضا و لكن بخياله فقط ينالها ، ولا ايضا ينال صورة خيالية صرفة تكون نظيره اضغاث احلام تكون في النوم، لان تلك الصورة الخيالية تنزلت من الالواح العالية وظل لما فيها كالصور في الرؤيا الصادقة الحاصلة من مشاهدة النفس ما في تلك الالواح . و لكن مع التنيا والتى مخطيء قاصر لان القوى الباطنة كمرايا متحاكية فاذا تمثل الخيال بالصورة انطبع الحس المشترك ايضا بها —

الباطن ولاقدم له في اسرار الوحي و الكتاب كبعض اتباع «المشائين» معاذالله عن هذه العقيدة الناشية عن الجهل بكيفية الانزال والتنزيل وتحقيق هذا المقام على بسطه اللائق وتفسيره الموافق مما سيجيء موعد ذكره في باب النبوات ، و لكن نزيدك لمعة اخرى

انارة قلبية و اشارة نورية

عليك ان تعلم ياحبيبي ! ان للملائكة ذوات حقيقية ولها ذوات اضافية مضافة الى مادونها اضافة النفس الى البدن لاهذا البدن المركب المستحيل المتجدد الذى لا يبقى زمانين ـ كما علمت في مباحث الطبيعة ـ بل كل بدن يضاف اليه شيء من الذوات الملكية فانما هو كالبدن المحشور في النشأة الآخرة ، أما ذواتها الحقيقية فانما هي امرية قضائية قولية ، واما ذواتها الاضافية فانما هي خلقية قدرية تنشأ منها الملائكة اللوحية(١) و اعظمهم اسرافيل صاحب الصور الشاخص ، وسيأتي الاشارة الى حقيقة صوره في مباحث المعاد وحشر الاجساد، فهذه الملائكة اللوحية يأخذون الكلام الالهي والعلوم اللدنية من الملائكة القلمية ويثبتونها في صحائف الواحهم القدرية الكتابية ، وانما كان يلاقي النبي (ص) في معراجه الصف الأول من الملائكة و يشاهد روح القدس في اليقظة فاذا اتصلت الروح النبوية بعالمهم عالم الوحي الرباني كان يسمع كلام الله وهو ، اعلام الحقائق بالمكالمة الحقيقية وهي الافاضة والاستفاضة في مقام «قاب قوسين او ادنى» و هو مقام

←لانه كمرآة ذات وجهين : أحدهما الى الخارج ينطبع فيه صور المحسوسات التى تأدت اليه من المشاعر الظاهرة ، والاخر الى الداخل يتلقى به ما يؤدى اليه من الالواح العالية اومن الخيال مما ركبته المتخيلة .

فاذا علمت ان الصورة تساق من العوالم الباطنة الى خياله المنور و من خياله الى حسه المشترك ومنه الى مشاعره فكيف لايكون مشاهدا؟ مع انه كماان عقله فوق العقول كذلك حسه فوق الحواس في شدة النورية والتمثيل ـ س قده .

(١) اى تستقيم منها هؤلاء وظنى ان النسخة كانت بدل «تنشأ منها» «كتابية» بعد «قدرية» في مقابله «قولية» وبعده «هي الملائكة اللوحية» ـ س قده .

القرب ، ومقعد الصدق ، ومعدن الوحي والالهام ، وهوالكلام الحقيقي كمامر،وكذلك اذاعاشر النبي (ص) الملائكة الاعلين يسمع صريف اقلامهم والقاء كلامهم ، وكلامهم كلام‌الله النازل‌في محال‌معرفتهم وهي ذواتهم وعقولهم لكونهم في‌مقام القرب‌وقدحكي النبي (ص) عن نفسه ـ كماروي ـ ليلةالمعراج انه بلغ الي‌مقام كان يسمع فيه صريف اقلام الملائكة .

ثم اذانزل الي ساحة الملكوت السماوي يتمثل له‌صورة ماعقلها و شاهدها في لوح نفسه الواقعة في‌عالم الالواح القدرية السماوية ثم يتعدى منه الاثر الي‌الظاهر ، وحينئذ يقع للحواس شبه‌دهش ونوم لماعلمت من‌ان الروح القدسية لضبطها الجانبين تستعمل المشاعرالحسية‌لكن لافي الاعراض الحيوانية بل‌في‌سبيل سلوك الرب‌سبحانه فهي تشايعها في‌سبيل معرفةالله وطاعته لاجرم اذاخاطبه‌الله خطاباً من‌غير حجاب‌خارجي سواءكان الخطاب بلاواسطة اوبواسطة الملك واطلع على الغيب فانطبع في فص نفسه النبوية نقش الملكوت وصورة الجبروت فكان يتشبح‌له مثال من الوحي و حامله الي الحس الباطن ، فينجذب قوة الحس الظاهر الي‌فوق ويتمثل لهاصورة غير منفكة عن معناها وروحها الحقيقي لاكصورة الاحلام والخيالات العاطلة عن‌المعنى ، فيتمثل لها حقيقةالملك بصورته المحسوسة بحسب مايحتملها فيرى ملكاً من ملائكةالله على غير صورته التي كانت له في‌عالم الامر لان‌الامراذانزل صارخلقاً مقدراً ، فيرى‌على‌صورته الخلقية القدرية و يسمع كلاماً مسموعاً بعد ماكان وحياً معقولا ، او يرى لوحاً بيده مكتوباً فيكون الموحي‌اليه يتصل بالملك اولا بروحه العقلي ، ويتلقى منه‌المعارف الالهية ويشاهد ببصره العقلي آيات‌ربه‌الكبرى‌ويسمع بسمعه العقلي كلام‌رب العالمين من‌الروح الاعظم .

ثم اذانزل عن‌هذا المقام الشامخ الالهي يتمثل له الملك بصورة محسوسة‌بحسه ثم ينحدرالي حسه الظاهر ثم‌الي الهواء و هكذا الكلام في كلامه ، فيسمع اصواتاً و حروفاً منظومة مسموعة يختص هو بسماعها دون غيره‌لانها نزلت من‌الغيب الي الشهادة وبرزت من باطنه الي‌ظاهره من‌غير باعث خارجي ، فيكون كل من‌الملك وكلامه‌وكتابه

يتأدى من غيبه وباطن سره الى مشاعره ، وهذه التأدية ليست من قبيل الانتقال والحركة للملك (١) الموحي من موطنه ومقامه ، اذ كل له مقام معلوم لا يتعداه ولا ينتقل بل مرجع ذلك الى انبعاث نفس النبي (ص) من نشأة الغيب الى نشأة الظهور ولهذا كان يعرض له (ص) شبه الدهش والغشي ثم يرى ويسمع ثم يقع منه الانباء والاخبار، فهذا معنى تنزيل الكتاب وانزال الكلام من رب العالمين.

واعلم مما ذكر وجه ما قيل (٢) ان الروح القدسية تخاطب الملائكة في اليقظة والروح النبوية تعاشرهم في النوم و لكن يجب ان يعلم الفرق بين نوم الانبياء (ع) و نوم غيرهم كما ان الفرق ثابت بين يقظتيهما ، فان نومهم كيقظة الناس ولذا قال (ص) «تنام عيني ولا ينام قلبي» وقال «علي» (ع) «الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا» ولعلك بما ذكرناه تستطيع ان تذعن بان كل ما كان يراه و يشاهده الروح النبوية في عالم الغيب ليس خارجاً عن جنس الكلام والمتكلم و الكتابة و الكاتب ، فهذا امر مضبوط واجب الوقوع و ليس باتفاقي فتدبر .

ولاجل ذلك وقع في كثير من مواضع القرآن ذكر تنزيل الكتاب والآيات مشفوعاً بذكر خلق السموات والارض ومافيهما كما في قوله (تعالى) في سورة «آل عمران» «ان الله

---

(١) وان كان له ايضا وجه فان كون حقيقة الملك في ذلك المقام الشامخ كون رقيقته هناك ، وهذا معنى صعوده وان لم يكن انتقال ، وكون رقيقته متمثلة للنبي في عالم الكون الصوري المحض حتى صارت مشاهدة له كون حقيقته ها هنا، وهذا معنى نزوله قال (تعالى) «تنزل الملائكة والروح» وقال : يتنزل الامر بينهن» ومثلهما كثير - ره قده .

(٢) فان معنى مخاطبة الروح القدسية في اليقظة ان قوى روح الولي اومن دونه لا تتابع روحه لعدم قوة ذلك الروح بمرتبة قوة روح النبي فقواه مستيقظة بشواغل الحس لايقدر روحه على نزعها نزعا تاما مثل ما يكون للنبي ، ومعنى معاشرة روح النبي (ص) اياهم في النوم - اى شبه الدهش المذكور - متابعة قواه لروحه بحيث رأت ما راى في حين كونه يقظان بهذا العالم الطبيعي ايضا ، فيرى بحسه صورة الملك وصوته على وجه يعرف انه ملك كما هو من خواص النبوة - ره قده .

لايخفى عليهشيء فيالارض ولافي السماء هوالذى يصوركم فيالارحام كيف يشاء لااله الاهو العزيزالحكيمهوالذى انزلعليك الكتاب منهآيات محكمات هنامالكتابواخر متشابهات» وقوله (تعالى)فيها«تلكآياتالله تتلوهاعليكبالحق وماالله يريدظلماًللعالمين ولله مافى السموات ومافيالارض واليه يرجع الامور» وقوله (تعالى) فيها «ان فى خلق السموات والارضواختلاف الليل والنهار لايات لاولى الالباب»وقوله(تعالى) فيالانعام «وهوالله فى السموات والارض يعلم سركم وجهركم ويعلمماتكسبون وما تأتيهممنآية منآيات ربهم الاكانوا عنها معرضين» وقوله (تعالى) فى هود «كتاب احكمت آياته ثم فصلت منلدن حكيم خبير» ـ اليقوله ـ «كلفيكتاب مبين وهو الذى خلق السموات والارض فيستة ايام» وقوله (تعالى) فيالرعد «تلك آيات الكتابوالذى انزلاليكمن ربك الحق ولكناكثر الناس لايؤمنون اللهالذى رفعالسمواتبغيرعمد ترونها ثماستوى علىالعرش وسخرالشمس والقمركل يجرى لاجل مسمى يدبر الامر يفصل الايات لعلكم بلقاءربكم توقنون» وقوله(تعالى) فيسورة ابراهيم «الركتاب انزلناه اليكلتخرجالناس منالظلمات اليالنور باذن ربهم الى صراط العزيز الحميدالله الذى له مافى السموات ومافيالارض» وقوله(تعالى) فى يونس «الرتلك آيات الكتاب الحكيم الى قوله ـ ان ربكمالله الذى خلق السموات والارض فيستة ايام ثماستوىعلىالعرش يدبرالامر»وقال «انفياختلاف الليل والنهار وماخلقالله فيالسموات والارض لايات لقوم يتقون» وفى سورة «يوسف» : «وكاين منآية فيالسموات والارض يمرون عليها وهمعنها معرضون» وقوله «طهما انزلنا عليك القرآن لتشقى الاتذكرة لمن يخشى تنزيلا ممنخلقالارض والسموات العلى» وقوله: «حمعسق كذلك يوحى اليك والى الذين منقبلكالله العزيز الحكيمله مافى السموات ومافى الارض وهو العلى العظيم» وقوله فى «الزخرف» «حم و الكتاب المبين انا جعلناه قرآنا عربياً لعلكم تعقلون وانه فى ام الكتاب لدينا لعلى حكيم ـ الى قوله ـ ولئن سئلتهم من خلق السموات و الارض ليقولن خلقهن العزيز الحكيم » و قوله فى «الدخان» «حم والكتاب المبين انا انزلناه فيليله مباركة اناكنا منذرين ـ اليقوله ـ «ربالسمواتوالارض ومابينهما انكنتمموقنين» وقولهفي«الجاثية

«تنزیل الکتاب من الله العزیز الحکیم ان فی السموات والارض لایات للمؤمنین وفی خلقکم ومایبث من دابة آیات لقوم یوقنون واختلاف اللیل و النهار وما انزل الله من السماء من رزق فاحیی به الارض بعد موتها و تصریف الریاح آیات لقوم یعقلون تلك آیات الله تتلوها علیك بالحق ـ الی قوله ـ فبشره بعذاب الیم» وقوله «وسخر لکم مافی السموات وما فی الارض جمیعاً منه ان فی ذلك لایات لقوم یتفکرون» وهذا التسخیر تسخیر ذاتی انما وقع للانسان الکامل عند اتصاله بعالم الامر المحیط بالکل وقوله فی «الاحقاف» «تنزیل الکتاب من الله العزیز الحکیم ماخلقنا السموات والارض ومابینهما الا بالحق واجل مسمی» وقوله فی «الجمعة» «یسبح لله مافی السموات ومافی الارض الملك القدوس العزیز الحکیم هو الذی بعث فی الامیین ـ الی قوله ـ لفی ضلال مبین» الی غیر ذلك من مواضع القرآن والسر فی ذلك (١) ان القرآن والآیات المنزلة هی بعینها آیات کلامیة عقلیة فی مقام، وکتب لوحیة فی مقام واکوان خلقیة فی مقام، والفاظ مسموعة بهذه الاسماع الحسیة او نقوش مکتوبة مبصرة فی المصاحف بهذه الابصار الحسیة فالحقیقة واحدة، والمجالی متعددة والمشاهد مختلفة والمواطن کثیرة.

فصل (٨)

فی کشف النقاب عن وجه الکتاب ورفع الحجاب عن سر الکلام وروحه لاولی الالباب

اعلم ایها المسکین ان هذا القرآن انزل من الحق الی الخلق مع الف حجاب لاجل

---

(١) والسر فیه ان الوجود الکتبی واللفظی والذهنی والمبنی سواء کان حقیقة اورقیقة جمیعها ظهورات بشیء واحد، والماهیة فی ذوی الماهیة محفوظة، و الموجودات اصل محفوظ ولیس فیها تفاوت الا بالشدة والضعف، والظل لیس مباثنا للذی الظل ولا الاسم بما هو عنوان مباثنا للمسمی و الرقیقة حکایة للحقیقة وبالعکس، و ان کانت الحکایتان بالتفاوت تفاوت الحاکیین، وبالجملة القرآن ثلثة: تدوینی هوما بین الدفتین، وتکوینی و هو اما آفاقی واما انفسی فمن قرء ای واحد من الثلثة علی وجهه کان کمن قرء الباقیین ـ مرقده.

ضعفاء عیون القلوب واخافیش ابصار البصائر ، فلوفرض ان«باء» بسم‌الله مع‌عظمته التی کانت له فی اللوح نزل الی‌العرش لذاب و اضمحل الکرسی فکیف الی السماء الدنیا وفی‌قوله (۱) لو«انزلنا هذاالقرآن علی‌جبل لرأیته خاشعاً متصدعاً من‌خشیةالله» اشارة الی‌هذا المعنی قال بعض ائمة الکشف الروحی فی هذا المعنی «کل حرف فی اللوح اعظم من‌جبل «قاف» وهذا اللوح هو اللوح المشارالیه بقوله «بل هوقرآن مجید فی لوح محفوظ» وهذا «القاف» رمزالی قوله «ق والقرآن المجید» فان القرآن وان کان حقیقة واحدة لکنه‌ذومراتب(۲) ومواطن کثیرة فی النزول واسامیه بحسبها مختلفة وله بحسب کل‌موطن ومقام اسم‌خاص ففی‌موطن یسمی بالمجید «بل‌هو قرآن مجید» ،وفی مقام اسمه عزیز «وانه‌لکتاب‌عزیز» وفی‌آخر اسمه‌علیّ حکیم «وانه فی‌ام الکتاب‌لدینا لعلی‌حکیم»، وفی‌آخر کریم«انه‌لقرآن کریم‌فی‌کتاب مکنون لایمسّه الاالمطهّرون»وفی آخرمبین«ولارطب ولایابس الافی‌کتاب مبین» وفی آخر حکیم «یس والقرآن الحکیم» وله الف الف من الاسامی لا یمکن سماعها بالاذان الظاهرة ، ولوکنت ذاسمع باطنی فی عالم العشق الحقیقی و الجذبة الباطنیة و المحبة الالهیة لکنت ممن یسمع‌اسماؤه و یشاهد اطواره .

واعلم‌ان اختلاف صور الموجودات وتباین صفاتها وتضاد احوالها شواهدعظیمة

---

(۱) بناء علی تفسیر «ق» بالجبل المحیط بالدنیاوهوعالم المثال المنشعب الی«هور قلیا» و«جابلقا» و«جابرصا» واما اذا فسربالقدرة او بالقلب فلا . اذلا اعظم من القلب‌کما فی الحدیث القدسی «لایسعنی ارضی ولاسمائی ، ولکن یسعنی قلب عبدی المؤمن » وکذا اذا فسربالجبل و لکن اومی به الی الوجود المقدس الختمی (ص)کما قال « ابن عباس » :«القاف جبل بمکة» فاشارالی وجوده (ص) فانه باعتبار عظمته عند الله وجلالة منزلته‌لدیه واستقامته فی‌سبیله وقیامه بین یدیه وتوسط فیما بین‌شرق الوحدة وغرب الکثرة جبل شامخ ـ س قده .

(۲) هذا جار فی‌کل من القرآن التدوینی والتکوینی‌والافاقی والانفسی ، فکل‌بکل اعتبار مسمی باسم جلیل ـ س‌قده .

لمعرفة بطون القرآن وانوار جماله و اضواء آياته و اسرار كلماته ، ولتعلم اسماء الله الحسنى وصفاته العليا ، لمامرت الاشارة اليه من ان الكتاب الفعلى الكونى بازاء الكلام القولى العقلى ، وهو بازاء الاسماء و الصفات الالهية ، لكن هناك على وجه الوحدة والاجمال وهيهنا على وجه الكثرة والتفصيل كماقال «كذلك نفصّل الآيات لقوم يعقلون» وقوله «كتاب احكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير» وكما ان صور الكائنات من الارض والسموات ومابينهما - وهى عالم الخلق - تفصيل لما فى عالم العقل وهو عالم الامر فكذلك جميع مافى العالمين - الامر والخلق - كتاب تفصيلى لمافى العالم الالهى من الاسماء والصفات ، قال الله (تعالى) «ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وذروا الذين يلحدون فى اسمائه» ففى هذه الاية اوجب الله (تعالى) على الانسان علم الحكمة والتوحيد ومعرفة الامر والخلق ومعرفة الآفاق والانفس، لان علم الاسماء - وهى ارباب صور الانواع والدعوة - لا يحصل الا بالتدبر فى المصنوعات والتأمل فى المربوبات من كل مافى الارض والسموات ،ولاجل ذلك وقع الامر بالتدبر والتفكر فيها وفى احوالها فى كثير من الآيات.

وسبيل هذا الباب من المعرفة ماسلكه العرفاء المحققون و العلماء الالهيون وهم القائلون بأن هذه الصور المتنوعة المتخالفة صور اسماء الله (تعالى) وظلال ومثل لها ومظاهر ومجال لمافى العالم الالهى والصقع الربوبى ، وذلك لان كلما يوجد فى عالم من العوالم ففى العالم الاعلى الالهى الاسمائى يوجد منه ماهو اعلى واشرف وعلى وجه ابسط واقدس «وماعندالله خير وابقى».

الفصل (٩)

فى تحقيق كلام امير المؤمنين و امام الموحدين على (ع) كماورد «ان جميع القرآن فى باء بسم الله و انا نقطة تحت الباء»

اعلم هداك الله ياحبيبى ! ان من جملة المقامات التى حصلت للسالكين السائرين الى الله (تعالى) وملكوته بقدم العبودية واليقين انهم يرون بالمشاهدة العيانية كل القرآن بل جميل الصحف المنزلة فى نقطة تحت «باء» بسم الله ، بل يرون جميع الموجودات

فی تلك النقطة الواحدة (١) وقدبينا ـ فی هذه الاسفاروفی غیرها بالبرهان الحکمی ـ ان بسیط الحقیقة کل الاشیاء ، وقال «معلّم حکمة المشائین ومقدمهم» فی المیم العاشر من کتابه المعروف « باثو لوجیا» : الواحد المحض هوعلة الاشیاء کلها ولیس کشیء من الاشیاء بل هو بدؤ الاشیاء ولیس هو الاشیاء بل الاشیاء کلهافیه» وقدصرح بهذا فی غیرموضع من مواضع کتابه .

ونحن نمثّل لك فی هذا المعنی مثالا من المحسوس یقرّبك الی فهمه من وجه : فانك اذاقلت : «لله مافی السموات ومافی الارض» فقدجمعت جمیع الموجودات فی کلمة واحدة واذا حاولت ذکرها بالتفصیل لافتقرت الی مجلدات کثیرة ثم قس علی نسبة اللفظ الی اللفظ نسبة المعنی الی المعنی ، علی ان فسحة عالم المعانی والتفاوت بین اقسامها وافرادها لایقاس بفسحة عالم الالفاظ والتفاوت فیها .

ولو اتفق لاحد ان یخرج من هذا الوجود المجازی الحسی الی ان التحق بالوجود العقلی واتصل بدائرة الملکوت السبحانی حتی یشاهد معنی (٢) «والله بکل شیء محیط» و یری ذاته محاطا بها مقهورة تحت کبریائه فحینئذ یشاهد وجوده تحت نقطة «باءالسببیة» لمسبب الاسباب ، ویعاین عندذلك تلك «الباء» التی فی بسم الله حینما تجلّت لهعظمتها وجلالة قدرها و رفعة سرمعناها هیهات !! نحن و امثالنا لانشاهد من القرآن الاسواداً لکوننا فی عالم الظلمة والسواد و ما حدث فیه من مد هذا المداد ، اعنی مادة الابعاد والاجساد وهیولی الاضداد والاعداد ، والمدرك لایدرك شیئاً الا بما فی قوة ادراکه وقوة ادراکه دائماً یکون من جنس مدرکاته ، بل هی عینها کما ذهبنا الیه ، فالحس لاینال الا المحسوس ، ولا الخیال الا المتخیل ، ولاالعقل الاالمعقول ، فلایدرك النور الا بالنور «ومن لم یجعل الله له نوراً فماله من نور».

---

(١) ای : الموجودات العینیة ایضا فی النقطة الکتبیة ، و ذلك اذا اخذت النقطة الکتبیة رقیقة للنقطة الحقیقیة وظهورا منها فی عالم الوجود الکتبی ـ س قده .

(٢) بان یمتثل قولهم :«اقرء وارقأ» ویصل من ظاهره الی باطنه ومن باطنه الی مطلعه، ویترقی من مقام التعلق الی مقام التخلق ، ومنه الی مقام التحقق ـ س قده ،

فنحن بسواد هذاالعین لانشاهد الاسواد ارقام الکلام ومداد نقوش الکتاب،فاذا خرجنا من هذا الوجود المجازی ، والقریة الظالم اهلها مهاجراً الیالله ورسوله فی قطع المنازل التی بینناو بین المطلبوادرکنا الموت عن هذه النشآت والاطوار التی بعضها صور حسیة او خیالیة او وهمیة اوعقلیة ، و قطعنا النظر عن الجمیع و محونا بوجودنا فی وجود کلام الله ثم احیاناالله بعد موتنا واخرجنا من المحو الی الصحو ومن الفناء الی البقاء ومن الموت الی الحیوة حیوةثابتة باقیة ببقاءالله، فمانری بعد ذلك من القرآن سواداً اصلا الا البیاض الخالص و النور الصرف الذی لایشوبه ظلمة و الیقین المحض الذی لایعتریه شك وتحققنا بقوله (تعالی)«ولکن جعلناه نوراً نهدی بهمن نشاء من عبادنا» وبقوله «وعلّمناه من لدنا علما».

وعندذلك نقرءالایات من نسخة الاصل، وهو «الامام المبین» و «الذکر الحکیم» و«من عنده علم الکتاب» وهوامیرالمؤمنین علی (ع) لقوله(تعالی) : «وانه فی ام الکتاب لدینا لعلی حکیم» ولهذا نطق بما نطق من قوله: «انانقطة تحت الباء» وقوله مشیراً الی صدره الشریف: «ان هیهنا لعلوماً جمة لووجدت لهاحملة» ولعل الکلام فی الکلام قد خرج عن طورالاوهام وتعدی عن اسلوب المباحثة والتعلیم ، لکن المثل سائر«ان الکلام یجرالکلام» ولیعذرنی اخوان الحقیقة ، ان عشق الحبیب یجرنی علی عدّ اوصاف کماله ونعوت جماله ، وعدشمائله فی ذاته وصفاته وکلامه وکتابه ورسوله وامره ونهیه وسائر افعاله ، کمانحن بصدده انشاءالله ولنرجع الی ماکنافیه .

الفصل(١٠)

فی بیان الفرق بین کتابة المخلوق و کتابة الخالق

هذا ایضاً علم ذوقی لاینفعنه الا صاحب بصیرة قلبیــة یعرف الفرق بیـن صورة محسوسة یکون مبدءها من خارج الحس وبین صورة محسوسة یکون مبدءها من داخل الحس ، مع ان کلامنهما محسوس بهذه الحواس الظاهرة ، والحس لایفرق بینهما،فقد یقع لبعض الناس عند ظهور سلطان الباطن وقوة بروزه الی الظاهر کماقال : (تعالی)

«وبرزت الجحیم لمن یری» - ان یری المحسوس بغیر الحس محسوساً بعین الخیال فیری الغیب شهادة فی حقه ، وهذا مما تواتر نقله و تکاثر وقوعه ، و مما اتفقت روایته من هذه الآیة « ان رسول الله (ص) خرج یوماً وبیده کتابان مطویان قابض بکل ید علی کتاب ، فسأل اصحابه اتدرون ما هذان الکتابان فاخبرهم بان فی الکتاب الذی بیده الیمنی اسماء اهل الجنة واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الی یوم القیمة . وفی الکتاب الآخر الذی بیده الیسری اسماء اهل النار واسماء آبائهم وقبائلهم وعشائرهم من اول من خلقه الله الی یوم القیمة» الحدیث.

فمن هیهنا مع ماتقدم من کیفیة نزول الوحی و الکتاب علی الانبیاء (ع) یعلم الفرق بین کتابة الله وکتابة المخلوق ، اذلو حاول المخلوق ان یکتب هذه الاسماء علی ماهی علیه فی ذینك الکتابین لم یقدر علیها ، ولایمکن ایضاً اذ ماقام بذلك ولم یف به کل ورق فی العالم، ومن هذا القبیل کتاب الجفر والجامعة الموجود عند الائمة الطاهرین من اهل البیت (سلام الله علیهم اجمعین) فدورثه خلف عن سلف الی زمان ظهور المهدی (ع) وذلك لأن فیه کل حلال وحرام وکل شیء یحدث الی یوم القیمة وکلما یحتاج الیه الانسان حتی الارش فی الخدش .

ومما حکی ایضاً فی هذا الباب عن بعض البله من اهل الحاج انه لقی رجلا و هو یطوف طواف الوداع فأخذ ذلك الرجل یمازح هذا الابله هل اخذت برائتك من النار؟ فقال الابله : وهل اخذ الناس ذلك ؟ قال له : نعم ، فبکی ذلك الابله و دخل الحجر وتعلق باستار الکعبة وجعل یبکی ویطلب من الله ان یعطیه کتابة عتقه من النار ، فجعل الناس و اصحابه یلومونه و یعرّفونه ان فلاناً مزح معك وهولا یصدقهم و کان مستمراً علی حاله ، فبینا هو کذلك اذ سقطت علیه ورقة من الجو من جهة المیزاب فیها مکتوب عتقه من النار، فسرّ بها واوقف الناس علیها وکان من آیة ذلك الکتاب انه یقرء فی کل ناحیة علی السواء لایتغیر ، کلما قلبت الورقة انقلبت الکتابة لانقلابها فعلم الناس انه آیة من عندالله ، والحکایات والآثار فی هذا الباب کثیرة ذکرها یؤدی الی الاطناب .

فان قلت لوکان الفرق بین کتابة الخالق وکتابة المخلوق ماشرت الیه آنفاً من

ان الاولى مما يبرز من جهة الباطن والغيب الى جهة الظاهر والشهادة ، فيدرك بين الخيال اولا ثم بعين الحس تبعاً بخلاف الثانية فان الامر فيها على عكس ذلك من حيث انها تدرك اولا بعين الحس ثم بعين التخيل لوجب ان يختص بمشاهدة كتابة الخالق من غلب على باطنه سلطان الآخرة دون غيره من افراد الناس واهل الحجاب.

قلت لعل حصولها لغيره بحسب التبعية من جهة تأثير نفسه فيهم وسراية حاله منه اليهم لاسباب خفية لايطلع على تفاصيلها ولايبعد ان يكون اهتمام نفوس الحاضرين من جهة استغراقهم في تلك الساعة في التعجب عن حاله والتفكر في ذلك يوجب تعطل حواسهم الظاهرة عن استعمال النفس اياها في المحسوسات الخارجة ورجوعها الى جانب الباطن ومعدن التخيل وعالم الغيب .

الفصل (١١)

في تحقيق قول النبي (ص) ان للقرآن ظهراً و بطناً وحداً ومطلعا (١)

اعلم ان القرآن كالانسان ينقسم الى سر وعلن ، ولكل منهما ايضاً ظهر وبطن ولبطنه بطن آخر الى ان يعلمه الله ، ولايعلم تأويله الا الله . وقد ورد ايضاً في الحديث «ان للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطناً الى سبعة ابطن» وهو كمراتب باطن الانسان : من الطبع والنفس والصدر (٢) والقلب والعقل والروح والسر والخفي . اما ظاهر علنه

---

(١) المطلع في اصطلاح العرفاء هو مقام شهود المتكلم عند تلاوة آياته متجليا بالصفة التي هي مصدر تلك الاية ، كما قال مولانا الصادق (ع) : «ولقد تجلى الله لعباده في كلامه و لكن لايبصرون» وكان ذات يوم في الصلاة فخر مغشيا عليه ، فسئل عن ذلك فقال : «مازلت اكرر آية حتى سمعت من قائلها» وقد ينقل الحديث هكذا: «ما من آية الا ولها ظهر وبطن» ولكل حرف حد ولكل حد مطلع» ولعله قده نقل بالمعنى - س قده .

(٢) ولعل الصدر وهو مقام الخيال - كما مر - زيادة من النساخ ، والا لكانت المراتب ثمانية ، وقد يزداد في آخر المراتب : «الاخفى» ، فليسقط العقل اوالطبع وهو الانسب هنا —

فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش المسموس ، واما باطن علنه فهو ما یدرکه الحس الباطن و یستثبته القراء و المجودون فی خزانة مدرکاتهم و مخزوناتهم کالخیال ونحوه و الحس الباطن لایدرك المعنی صرفاً بل خلطاً مع غواش جسمانیة و عوارض مقداریة الاانه یستثبته بعدزوال مادة المحسوس عن الحضور فهاتان المرتبتان من القرآن دنیاویتان مما یدرکه کل انسان بشری ، واما باطنه وسره فهما مرتبتان اخراویتان ، ولکل منهما مراتب ودرجات ومنازل ومقامات .

فالاولی منهما مایدرکه الانسان المتمکن من تصور المعانی بحدودها وحقائقها منفوضة عنها اللواحق الغریبة والآثار الخارجیة المادیة مأخوذاً کل منهما من المبادی العقلیة من حیث یشترك فیه الکثرة ویجتمع عنده الاعداد فی الوحدة ویزول عنه التعاند والتضاد ، ویتصالح فیه الآحاد بل الاضداد لاکحالها فی عالم المواد والاجساد ، ومثل هذا المعنی المشترك فیه لایدرکه الروح الانسانی مالم یتجرد عن مقام الخلق الی مقام الامر ولم ینفض عن وجه ذاته تراب قبر البدن وحواسه اذلیس من شأن المغمور فی المادة ان یکون عاقلا لشیء کمالیس من المنغمس فیها کالمحسوس ان یکون معقولا .

علی انك قدعلمت ان کل مرتبة من الادراك سواءکان احساساً او تخیلا او توهماً اوتعقلا - لابدله من ضرب من التجرد ، و ان مدار المدرکیة والمدرکیة علی نحو من التجرد عن المادة والهجرة عن الدنیا ، وان درجات التجرد والمفارقة متفاوتة جداً فکذا درجات الوصول الی درك حقائق الاشیاء والقرب من عالم الالهیة والاخذ منه تعالی .

فالروح الانسانیة تارة تتلقی ادراك الاشیاء من عالم الحس وذلك عند نزوله فی مرتبة بدنه و حواسه ، و تارة تتلقی من عالم التخیل و التمثل الجزئی و تارة تتلقی المعارف العقلیة بجوهرها العقلی الذی هو من حیز عالم الامر ، و تارة تأخذ المعارف

← لقوله : «کمراتب باطن الانسان» فان الطبع ظاهره .

وبالجملة هذه اصطلاح العرفاء ، والحکیم یطلق النفس الناطقة علی الجمیع اوالاکثر وهم استغنوا عن البیان بالعیان کما هو دیدن اکثرهم فی اکثر المواضع وقد یبینون بقدر مایسع المقام وقد نقلنا اصطلاحهم فی اول تعالیقنا علی السفر الاول - س قده .

الالهية من الله بلاحجاب من عقل اوحس فان تصرف الحس ومايجرى مجراه لماكان فيما هومن عالم الخلق والتقدير وتصرف العقل لماكان فيما هومن عالم الامروالتدبيرفالذى يكون فوق الخلق والامر جميعاً فهو محتجب عن الحس والعقل جميعاً فلا يدرك نور الحق الابنور الحق و لاينال الابقوة من له الامر و الخلق كما ورد عن ابيعبدالله (ع) قال قال «امير المؤمنين» (ع) اعرفوا الله بالله (١) والرسول بالرسالة (٢) واولي الامر بالامر بالمعروف (٣) (الحديث).

وللدلالة على تفاوت المقامات قال (تعالى) في صفة القرآن «انه لقرآن كريم في كتاب مكنون لايمسه الا المطهرون تنزيل من رب العالمين» فذكر له اوصافاً متعددة بحسب درجاته ومقاماته اولها واعلاها الكرامة عندالله، وادناها التنزل الى هذا العالم من عندرب العالمين، ولاشك ان كلام الله من حيث هوكلامه قبل النزول الى عالم الامر ـ وهو اللوح المحفوظ ـ وقبل نزوله الى عالم السماء الدنيا ـ وهو لوح المحو والاثبات ـ ونزوله الى عالم الخلق والتقدير له مقام شامخ الهي ومرتبة رفيعة لايعلم الاالله ولايدركه احد من الانبياء (ع) الافي مقام الاحدية عند انسلاخه عن القيود الامكانية، وتجرده عن الكونين، وخروجه عن النشأتين، وتجاوزه عن العالمين ـ الخلق والامر ـ و بلوغه

---

(١) اى : اعرفوا الله بنور وارد من عنده على قلوبكم و تقربوا اليه حتى يصدق في حقكم قوله الحق : بي يبصروبي يسمع» ـ س قده.

(٢) اى، بنبوة التعريف الحاصلة فيكم، فان النبوة قسمان : نبوة التعريف : و نبوة التشريع، والاولى هي الابناء عن معرفة الذات والصفات و الاسماء، و الثانية جميع ذلك مع تبليغ الاحكام والتأديب بالاخلاق والقيام بالسياسة وقد يخص هذه بالرسالة، و لوكان كذلك لكان المراد : الوراثة من الرسول المتحققة في الكمل حتى ان الفقهاء مظاهره، و قد ورد «ان من حفظ القرآن فقد ادرجت النبوة بين جنبيه» بل قد روى «ان لله عبادا ليسوا بانبياء يغبطهم النبيون» وانه ص قال : «ان في امتي محدثين مكلمين» س قده.

(٣) اى بصيرورتكم من الولاة، لاالعارفين بمعنى العالمين بالحقائق فقط، بل المقتدرين المتصرفين ايضا ذوى الاوامر التكوينية التسخيرية ـ س قده.

«قاب قوسين او ادنى» كما اخبر خير الانبياء وافضل البشر (ص) عن حاله «لي مع الله وقت، لا يسعني فيه ملك مقرب ولا نبي مرسل» وللاشارة الى هذا المقام قوله (تعالى): «وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم» و قوله (تعالى) : «لا يعلم من في السماوات و الارض الغيب الا الله» وقوله «افمن شرح الله صدره للاسلام فهو على نور من ربه» وفي الحديث «ان من العلم كهيئة المكنون لا يعلمه الا العلماء بالله» وللاشارة الى مقام القلب المعنوي والحس الباطني وقع قوله : «ان في ذلك لذكرى لمن كان له قلب اوالقى السمع وهو شهيد» و قوله حكاية عن الكفار الجاهدين : «لو كنا نعقل او نسمع ما كنا في اصحاب السعير» وللاشارة الى مقام الحس الظاهر من منازل القرآن قوله : «فاجره حتى يسمع كلام الله» وللاشارة الى تفاوت مقامات العلماء في درجات علمهم قال : «نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم» وقوله : «تلك الرسل فضلنا بعضهم على بعض» وقوله في حق الملائكة «وما منا الا له مقام معلوم»

تذكرة تمثيلية

و بالجملة ان للقرآن درجات و منازل كما للانسان ، و ادنى مراتب القرآن و هو ما في الجلد و الغلاف كأدنى مراتب الانسان و هو ما في الاهاب و البشرة ، وللقرآن في كل مرتبة و مقام حملة يحفظونه ويكتبونه ولا يمسونه الا بشرط طهارتهم عن حدثهم او عن حدوثهم و نزاهتهم و انسلاخهم عن مكانهم او عن امكانهم (١) و القشر من الانسان لا يدرك الا القشور من القرآن و الانسان القشري من الظاهرية لا يدرك الا المفهومات القشرية والنكات البيانية والاحكام العملية والسياسات الشرعية،

---

(١) اى : لايلتفتون لفت ما هياتهم وامكانهم ، كالعقول النورية و الملائكة المهيمة المختفى امكانهم تحت سطوع وجوب الازل، ومثلها العقول الصاعدة الفانية ذواتهم في ذاته، فان كل انسان الى الامكان اميل واحكام الكثرة عليه اغلب ، كان من الكفار ظاهرا اوباطنا، وكل انسان كان الى الوجود اميل و احكام الوحدة عليه او فر ، كان من السابقين المقربين كالانبياء والاولياء ، وكل انسان تساوى فيه الجهتان كان مقتصدا من المؤمنين ـ س قده .

واماروح القرآن وسره ولبه فلا يدركه الا اولوالباب و ذوالبصائر ، اذ حقيقة الحكمة لاتنال الابموهبةالله ولايبلغ الانسان الىمرتبة يسمى حكيماً الابان يفيضالله عليه من حكمته حكمة ومنلدنه علماً ، لانالعلم والحكمة منصفاته الكمالية والعليمالحكيم من اسماءالله الحسنى ، ولابد فى من له نصيب منهما ان يكون ذلك بمجرد موهبةالله اياهله ولذلك قال (سبحانه) بعدقوله : «ويعلمهمالكتاب والحكمة» (الاية):«ذلكفضل الله يؤتيه منيشاء والله ذوالفضل العظيم» وسمى الحكمة خيراً كثيراً وقال : «ومن يؤت الحكمة فقداوتى خيراً كثيراً ومايذكر الااولوا الباب».

الفصل (۱۲)

فىتوضيح ماذكرناه وتبيينمااجملناه منكون معرفة لبالكتاب مختصة باهلالله منذوى البصائر والالباب

اعلموا ايها الاخوان السالكون المعتنون بامرالدين وفهم غرائب الكلامالمبين انفهم غرائبه ورموزه وعجائبه مما لميتيسرلاحد منالناس وانكان منالاكياس الالمن دارس علماليقين وتعلم فىمدارس «آلياسين» ومكتب اهلالتقديس واهلالذكرالحكيم وقرائة الايات منارقام اللوح العظيم ونسخة الاصلالكريم الذى هوالامام المبينوكان معلمه «علمك مالمتكن تعلم وكان فضلالله عليك عظيما» و مؤدبه «ادبنى ربى فاحسن تأديبى» وكان كاتب لوحه بالقلم و مصور صحيفة نفسه بصورة العلم و الحكم هو «ربك الاكرم الذىعلم بالقلم علم الانسان مالم يعلم» فالله (سبحانه) معلمه لاسبب آخر من الاسباب كفكر اوتقليد اوقياس اورواية اوسماع بلبان يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم» اويسمع بسماع باطنى فىعالم الغيب منعند «مطاع ثمامين» .

رمز قرآنی وتلویح کلامی

ان اول ما ينكشف لاولاد روح القدس فىمكتب التقديس معنى اللوح والقلمو الكتابةوالرقمومعنى «الم»و«طه»و«يس والقرآن الحكيم»ومعنى «ص والقران ذىالذكر»

و « ق والقرآن المجید» و « ن و القلم و ما یسطرون » و معنی الحروف الجمل وهی الحروف المقطعة القرآنیة و الکلمات التامات المفـردة و بعدها الکلمـات المرکبة الفرقانیة ، فان العنایة الربانیة لما تعلقت بتربیة اطفال الارواح العالیة افادلهـم رزقهم من البان ضروع الملکوت والجنان ، واذاق لهم من لطائف الرحمة و الرضوان اغذیة لطیفة روحانیة فی کسوة الحروف المفردة علی طریقة الرمز والاشارة الی مقاصد اهل البشارة لئلایطلع علیها الاغیار (۱) ومن لم یکن لهم اهلیة الوصول الی عالم الاسرار ومعدن الانوار ، فکتب الله اولا فی الواح ارواحهم حروفاً مجملة ومقطعات مفردة لعلهم یذکرون وبصنایع آبائهم یصنعون وعلی مثل کتابتهم یکتبون ، والی منازلهم و مقاماتهم یرتقون وبآیات الله یهتدون ، والی ربهم یرجعون « لقدکنا (۲) حروفاً عالیات نزلنا (۳) فی سطور (۴) سافلات ».

---

(۱) ونعم ماقیل : بین المحبین سر لیس یفشیه * قول و لاقلم للخلق یحکیه

(۲) هوالکینونة السابقة لنا فی عالم العقول ، والحرفیة باعتبار عدم استقلال العقول فی الوجود وانها لانفسیة لها بل لها الوجود الرابط المحض اذلا مادة لها ولو بمعنی المتعلق بل لا ماهیة لها عند المحققین . ولذاکانت من صقع الربوبیة موجودة بوجود الله باقیة ببقائه ـ س قده .

(۳) هوالکینونة اللاحقة النفسیة ـ س قده .

(۴) ای : قدورد ، شبهها فی الطول والاستقامة بالسطور ، ونظیرهذا قول ابن العربی:

کنا حروفا عالیات لم نقل * متعلقات فی ذری اعلی القلا

وقول امیرالمؤمنین «علی» (ع) لابی الاسود الدئلی : «الکلمة : اسم وفعل و حرف» یشیر الی هذا ، فان کلامه سبحانه فعله کما فی نهج البلاغة ، فالمراد بالکلمة : کلمة «کن» ای : الوجود المنبسط المقسم للحروف العالیة العقلیة و للاسماء و هی الجواهر الجسمانیة الثابتة ، و للافعال المقترنة بالزمان و هی الموجودات العرضیة السیالة ، و علی مذهب المصنف قده من اثبات الحرکة الجوهریة فی الطبائع و الاجسام فهی ایضا من الا فعال المقترنة بالزمان ، والاسماء هی النفوس من حیث کونها برازخ بین العقول الساکنة والطبائع السیالة ـ س قده .

وهذه الحروف المقطعة يسمى في عالم السر والخفي بالحروف المجملة وحروف الجمل وفي ذلك العالم تصير الحروف المتصلة (١) منفصلة ويصير المنفصلات مجملة متصلة لانه في يوم الفصل والتميز «ليميز الله الخبيث من الطيب» ويوم الجمع ايضاً بوجه لقوله تعالى هذا يوم الفصل جمعناكم والاولين» وقوله «ليوم لاريب فيه» فاهل الدنيا لكونهم في مقام التفرقة المعنوية و الجمعية الصورية الاتصالية يرون الحروف المختلفة مجتمعة و المنفصلة متصلة ، والحرف الواحد بالمعنى حروفاً متعددة فاول علامة من ارتفع من هذا المنزل ان ينكشف عليه معرفة الحروف المقطعة (٢) وكيفية نزولها (٣) في لوح الكتاب ثم في صدور منشرحة لاولى الالباب كما اشار اليه بقوله «ولقد وصلنا لهم القول لعلهم يتذكرون» هذا القوم واشار الى مقام قوم آخرين بقوله (تعالى) «قد فصلنا الايات لقوم يعلمون وقوله «كتاب فصلت آياته» .

فقد اتضح لك ايها السالك المسكين! أن اول ما يرتسم في لوح القارى المبتدى حروف التهجي ليستعد بذلك لتلاوة الايات المكتوبة في الصحيفة القدسية و يطيع الله (تعالى) في امره «اقرأ باسم ربك الذى خلق» وقوله : «اقرؤا ما تيسر من القرآن» وعند ذلك يسهل عليه التلاوة والذكر ويتيسر له القرائة «ولقد يسرنا القرآن للذكر فهل من مدكر» وحينئذ

---

(١) اى : الانواع المتخالفة المتراكمة التي كل من مقولة ، وكل اجنبى عن الاخر تصير منفصلة ينفض كل عن ذيله غبار الاغيار وتصير المنفصلات من افراد كل نوع متصلة واحدة، وهذا كما ان عقلك يأخذ صرف كل حقيقة معرى عن اكسية اللواحق الغريبة وهو حينئذ واحد ويميز الكيف والكم والوضع وغيرها من المختلطات كلا عن الاخر. اقرء كتابك شوارقاً ـ س قده

(٢) اى : العقول التي هي كلام الله (تعالى) وقوله الحق ـ س قده .

(٣) اى : كيفية صيرورتها نفوسا كلية هي كتاب الله، ثم نزولها في صدور منشرحة ، اى كيفية صيرورتها مثلا معلقة هي رقائق تلك الحقائق في النفوس المنطبعة ، والصدر هو الخيال، وكيفية النزول انه تصير الارواح المرسلة ارواحا مضافة وهي تتمثل صورا بسيطة كل ذلك بلا تجاف ، اوالمراد بالثلاثة : العقل البسيط الاجمالي والعقل التفصيلي النفساني و الخيال ، وبالجملة وصلنا لهم اى : العقول للعقول ، وكتاب فصلت للنفوس اوالخيال ـ س قده .

یتأتی لهالمحافظة للقرآنوالمداومة علی تلاوة آیاته بحفظالله (تعالی) قلبهعنوساوس الشیطان کماقال : «وانا له لحافظون» ویکون قلبه عندذلك فلکاً محفوظاً عناختطاف أمردة الجن والشیاطین وسماء مزینة بزینة کواکبآیات الکتاب المبینالتی بهارجوم اوهام المعطلین واغالیط الموسوسین واستراق المنتحلین کماقال : « وحفظناها من کل شیطان رجیم الامن استرق السمع فاتبعه شهاب مبین » .

اشعار تنبیهی

وجملة القول انمنلمیظهر علیه سلطان الاخرة ولم یقم بعد عن قبر هذه النشأة لمیطلع علی معانی الکلام ورموزآیات القرآن وحروفه وکلماته ولمیحدث معه حروفه المقطعة ولمیتجل لهوجه قائله ومبدئه وعظمة کاتبه ومنشیه ، فانتبه یامغرور ! وقممن مرقدك یامحکور ! حتی تسافر فیسبیلالله مهاجراً الیالله ورسوله و مشاهدة ملکوته الاعلی واستماع آیاته الکبری ولاتجالس مع اهل الغفلة والبطالة و ذرالذین اتخذوا دینهم هزواً ، واشتغلوا بدنیاهم لهوا ولعباً وغرتهم الحیوة الدنیا ذلك مبلغهم منالعلم وهم الذین ذمهم الله فی مواضع من کتابه ووبخهم بقوله : «مالهؤلاء القوم لایکادون یفقهون حدیثا» وشکیالیالله رسوله عنهمبقوله : «یارب انقومی اتخذوا هذاالقرآن مهجوراً» رب رجل ادیب اریب عاقل فصیح عارف بعلم اللغة والنحو و البلاغة متکلم قادرعلی فنالمناظرةمعالخصام والالزام فیعلم الکلام لمیسمع حرفاً منحروفالقرآن ولافهمکلمة واحدة منکتابالله النازل علیعبده ، ولمیرغب بعدالی ماهو بالحقیقة علم و نور و فقه و حکمة لاعراضه عن ذلك بما اکب علیه الجمهور مما یعدونه علماً و ایماناً وفقهاً وایقاناً .

فاخرجایهاالغافل! منبیت حجابك وعتبة بابك واخلع عنك لباس اهلالجاهلیة وانطلق عنقیودك الرسمیة ورسومك العامیة ، لتری عجائب قدرة الله وعظمته فی انزال القرآن وتنزیل الکتاب والفرقان وتریفتح مقالید خزائن السموات و الارض بمفاتیح علمالغیب المبری عن وصمة الشك و الریب فان ادرکك الموت فی الخروج عن بیت

نشأتك الاولی الی الفطرة الثانیة والنشأة الاخرة فقدوقع اجرك علی الله بل الله مولاك وهوآجرك وجزاك كماقال : «ومن یخرج من بیته مهاجرا الی الله و رسوله ثم یدركه الموت فقد وقع اجره علی الله .

الفصل (۱۳)

فی نعت القرآن بلسان الرمز والاشارة (۱)

اعلم ایها المتدبر المتأمل! ان القرآن اذا كشف نقاب العزة عن وجهه ورفع جلباب العظمة والكبریاء عن سره یشفی كل علیل داء الجهل ویروی كل غلیل طلب الحیوة و الحقیقة ، ویداوی كل مریض القلب بعلل الاخلاق الذمیمة واسقام الجهالات المهلكة وعن رسول الله صلی الله علیه وآله :«ان القرآن هوالدواء وان القرآن غنی لافقر بعده ولاغنی دونه» والقرآن هوحبل الله المتین النازل الی هذا العالم لنجاة المقیدین بسلاسل التعلقات و اغلال الاثقال و الاوزار من حب الاهل والولد والجاه والمال وشهوة البطن والفرج و الذهب والفضة والخیل وطول الآمال وهومع عظمة قدره ومأواه ورفعة سره ومعناه مما تلبّس بلباس الحروف والاصوات واكتسی بكسوة الالفاظ و العبارات ، رحمة من الله للعبّاد وشفقة علی خلقه و تأنیساً لهم و تقریباً الی افهامهم ومداراة معهم ومنازلة الی اذواقهم ، والا فما للتراب ورب الارباب ؟! ففی كل حرف من حروفه الف رمز واشارة و غنج و دلال و جلب لقلوب العشاق المشتاقین الی روح الوصال ، فوقع النداء من عالم السماء لتخلیص الاسراء من هذا المهوی و سجن الدنیـا بقوله « و ذكر فان الذكری تنفع المؤمنین».

فبسطت شبكة الحروف و الاصوات مع حبوب المعانی لصید طیور السموات ، ولكل طیر رزق خاص یعرف ذلك مبدع الخلائق ومنشیها و معیدها و مبدئها ، و انما الغرض الاصلی اصطیاد نوع خاص من الطیور السماویة برزق مخصوص سمـاوی من

---

(۱) الی القرآن التكوینی العقلی والنفسی وغیرهما حتی كلام الله الذعنی مرتبة العلم العنائی ـ س قده .

اغتذى به يفهم منطق الطير كله ، وهو المقصود من بسط الشبكة في الارض دون غيره «سواء عليهم أ انذرتهم ام لم تنذرهم لايؤمنون» و كان بعضهم لقصوره لايطيق ملاحظة هذاالامر الذي بدقوت القلوب وغذاء الارواح فالجموا عمالايطيقون خوض غمرته فالجموا بلجام المنع ، وقيل لهم اسكتوا فمالهذا خلقتم لايسأل عما يفعل وهم يسئلون ماللعميان وملاحظة حقايق الالوان ؟!

واما من امتلات مشكوة قلبه ناراً مقتبسا من نور القرآن فادرك اسرار الامور و الكلمات و الايات كماهي فقيل لهم تأدبوا بآداب الله ورسوله واسكتوا فسيروا بسير اضعفكم ، ولا تكشفوا حجاب الشمس لابصار الخفافيش فيكون ذلك سبب هلاكهم ، وانزلوا الى السماء الدنيا من منتهى علوكم ليأنس بكم ضعفاء الابصار ، و يقتبسوا من بقايا انواركم المشرقة المشرقية من وراء حجب مضروبة بينكم وبينهم ، وكونوا كماقيل

شربنا واهرقنا على الارض فضله وللارض من كأس الكرام نصيب

ولذلك يوجد في القرآن مافيه صلاح كل احد ، ومارزق من الارزاق المعنوية والصورية الاويوجد في الكتاب قسم منه لاهله «متاعاً لكم ولانعامكم ولارطب ولايابس الا في كتاب مبين» ، وكما يوجد فيه من حقائق الحكم و طرائف النعم التي فيها غذاء للارواح و القلوب فكذلك يوجد فيه العلوم الجزئية و الاغذية والادوية الصورية من القصص والاحكام والمواريث والديات والمناكحات وغيرها مماينتفع به المتوسطون في المنازل والعوام ، ففيه الاغذية المعنوية والصورية معاً والاقسام الاخروية و الدنيوية جميعاً ، فمامن شيء الاوفيه تبيانه ، ولوكان من باطنك طريق الى ملكوت القرآن و باطنه لتعرف كونه تبيانالكل شيء» .

تنبيه واشعار

اعلم ان خطابات القرآن كقوله «ياايها الانسان، ياايها الذين آمنوا» ممايختص باحباءالله المتألهين واوليائه المقربين لاالمبعدين الممكورين والجاحدين المنكرين اذليس لهم نصيب من رزق معاني هذا الكلام والكتاب الاقشور الالفاظ والمباني «انهم عن

السمع لمعزولون»، «ولو علم الله فيهم خيراً لاسمعهم ولو اسمعهم لتولوا وهم معرضون»، لان العناية الالهية ماسبقت لهم بالحسنى فهكذا كان اول هذا الامر وآخره وانت ايضاً ياحبيبي الو لم تكن مماقضى الله فيك خيراً ولم تكن اهلا لذلك بحسب مايسر لك هذا الامر العسير فى التقدير لماوقع منك الا التقليد كالعميان ان كنت من المسلمين ولم تكن من الجاهدين، واذا كنت اهلا له وقد اعطاك الله عيناً صحيحة غير مكفوفة بحجاب تقليد ولامؤفة بآفة عصبية فاذافتحت عينك ابصرت ماهو بين يديك فلاتحتاج الى قائد يقودك واماالمقلد . فهو كالاعمى فى المشى يحتاج الى قائد ولكن ليس كل مايدرك قائداً ويفعله يمكن للمقلد ان يقلده فيه ، انما التقليد يجرى فى الامور الناقصة والافعال الدنية، فالاعمى يمكن ان يقاد ولكن الى حدما فاذا ضاق الطريق وصار احدمن السيف وادق من الشعر قدر الطائر على ان يطير عليه ولم يقدر على ان يستجيزوراءه اعمى ، وكذا اذادق المجال ولطف لطف الماء مثلا ولم يمكن العبور الا بالسباحة فقد يقدر الماهر بصنعة السباحة ان يعبر بنفسه ور بمالم يقدر على ان يستجيز وراءه آخر، فلوفرض القائد كالطير فى طيرانه اوج عالم الملكوت بجو سماء الجبروت او كالسباح المدء فى سباحة ابحر الحقائق والمعانى فلايمكن للاعمى تقليد ذلك القائد فى الطيران ، ولاللزمن المقعد عن اصل السير تقليد هذا فى سير البحر .

فهذه العلوم التى يشتمل عليها كلام الله وكتابه نسبة التدبر فيها على الحقيقة الى مايدركه جماهير الناس وفيه مجال افكارهم كنسبة المشى على المال الى المشى على وجه الارض، فالمشى على الارض يمكن ان يتعلم، واما المشى على الماء فضلا عن الطيران فى الهواء فلايكتسب بالتقليد اوبالتعلم، بل ينال بقوة اليقين ولذلك لماقيل للنبى ﷺ ان عيسى عليه السلام يقال انه يمشى على الماء ، فقال: «لوازداد يقيناً لمشى على الهواء» فلاهل القرآن وهم اهل الله خاصة ـ بحمدالله اعين يبصرون بهاآيات الله، ولهم اذان يسمعون بهاكلماته، وقلوب يعقلون بها اسرار حكمته وشريعته وايدي يبطشون بهاموائدكرمه ورحمته، وارجل يمشون بها فى داركرامته ومنزل جوده ورأفته .

الفصل (١٤)

في الاشارة الى نسخ الكتب ومحوها واثباتها

قدذكر الشيخ المحقق «محيي الدين الاعرابي» في الباب السادس عشر ثلاثمأةمن كتابه المسمى، بالفتوحات المكية» «انه قال (ص) حكاية عن نفسه على طريق التمدح : انه اسرى بهحتى ظهر لمستوى يسمع فيه صريف الاقلام وهوقوله : «لنريه من آياتنا انه هوالسميع البصير» فالضمير في «انههو» يعودعلى محمدﷺ فاندأسرى بدفرأى الايات ، وسمع صريف الاقلام فكان يرى الايات ويسمع منها ماحفظه السماع وهوالصوت ، فانه عبرعنه بالصريف والصريف الصوت ، فدل انه بقي له من الملكوت فوقه [فوة] مالم يصل اليه بجسمه منحيث هوراء ، ولكن منحيث هوسميع (١) فوصل الى استماع اصوات الاقلام وهي تجرى بما يحدث الله في العالم من الاحكام ، وهذه الاقلام رتبتها دون رتبة القلم الاعلى (٢) ودون اللوح المحفوظ ، فان الذى كتبه القلم الاعلى لا يتبدل ، وسمى

---

(١) حاصل كلامه ان عالم الملكوت عالم تام فيه جميع ماهو في هذا العالم من المحسوسات الخمس على وجه يليق بالملكوت ، لكن كل منها يوصل اليه بمشعر خاص من الخمسة المستنيرة بالمشاعر الملكوتية ، فبقوته الباصرة يرى مالايرى اشخاص الانسان الطبيعي بما هو طبيعي من المرئيات الملكوتية ؛ وبسمعه يسمع مالا يسمعون ، وبذوقه يدرك ما لا يذوقون لقوله: «ابيت عند ربى يطعمني ويسقيني» وبشمه مالايشمون كقوله «انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن» وبلمسه مالايلمسون كقوله «وجدت برد انامله بين ثديي» ، و بالجملة جميع ما يدركه النبي اوالولي حالة الانسلاخ ملكوتية بالمدارك الملكوتية وكل له شأن يختص به من قدمه.

(٢) ليس المراد بالاقلام العقول التي في الطبقة المتكافئة التي هي دون القلم الاعلى الذى هوالعقل الكلي سواء اريد بعقل الكل : العقل الاول اوجملة العقول الطولية والعرضية: ولاالمراد بها النفوس الكلية السماوية اى :عاقلتها باعتبار فعاليتهافيما دونها ، لان «الشيخ العربي» جعل رتبةهذه الاقلام دون اللوح المحفوظ ، والنفوس الكلية هي اللوح المحفوظ ، بل المراد بها النفوس الجزئية الفلكية المسماة بالنفوس المنطبعة ، لكن لها اعتباران: احدهما ←

اللوح بالمحفوظ من المحو فلايمحى ماكتب فيه ، وهذه الاقلام تكتب في الواح المحو والاثبات وهو قوله (تعالى) «يمحوالله مايشاء ويثبت» ومن هذه الالواح تنزل الشرايع والصحف والكتب على الرسل، ولهذا يدخل في الشرايع النسخ وفي الشرع الواحد النسخ (١) في الحكم وهو عبارة عن انتهاء مدة الحكم لاعلى البداء» .

وقال ايضاً : «ومن هذه الكتابة قوله (تعالى) «ثم قضى اجلا واجل مسمى» ومن هذه الالواح وصف نفسه بانه يتردد في نفسه وفي قبضة نسمة المؤمن بالموت وهو قدقضى عليه ، ومن هذه الحقيقة الالهية (٢) التي كني عنها بالتردد الالهي يكون سريانها في التردد الكوني في الامور» .

ثم قال وهذه الاقلام هذه مرتبتها و الملك الموكل بالمحو ملك كريم على الله ، هو الذي يمحو على حسب مايأمره بدالحق (تعالى) والاملاء على ذلك الملك ، والاقلام من الصفة الالهية التي كني عنها بالوحي المنزل على رسوله بالتردد، ولولاهذه الحقيقة (٣) الالهية مااختلف امران في العالم، ولاحاراحد في امرولاتردد فيه ، وكانت الامور كلها

ـــ اعتبار تعلقها بالمواد الفلكية و بهذا الا عتبار هي الواح المحو والاثبات لسيلان الطبائع الفلكية جوهرا على التحقيق ، وعند هذا الشيخ بل حقيقة اللوح هي الهيولى المجسمة . و ثانيهما اعتبار تدليها و تعلقها بنفوسها الكلية و بهذا الا عتبار هي اقلام رتبتها كذا وكذا ــ س قده .

(١) لان اتصالات النبي (ص) في كل وقت ليست متساوية . فقد يتصل بالنفوس المنطبعة الفلكية العالمة باوضاع اجسامها ولوازم اوضاعها ويرى صورا ويحكم بمقتضاها ، وقديتصل ويرى صورا اخرى ويحكم بمقتضى آخر ــ س قده .

(٢) قد مرمن المصنف ان للالهية درجات وللفاعلية مراتب ، ولهذا اشار «الشيخ» الى ان من هذه الحقيقة الالهية ــ وهي اسمه السريع اوالمصور ــ التردد ، والترددهو السيلان الجوهري في النفس المنطبعة ـ س قده .

(٣) اى : لولاكتاب المحو والاثبات العلمي لم يكن كتاب المحو والاثبات العيني في عالم الكون والفساد ــ س قده .

حتماً مقضياً ، كما ان هذا التردد (١) الذى يجده الناس فى نفوسهم حتم مقضى وجوده فيهم اذكان العالم محفوظا بالحقائق .

ثم قال «فقد انبأتك بمكانة هذه الاقلام التى سمعت صوت كتابتها رسول الله ﷺ من العلم الالهى ومن يمدها والى اى حقيقة الهية مستندها ومااثرها فى العالم العلوى من الاملاك والكواكب والافلاك ؟ ومااثرها فى العناصر والمولدات وهو كشف عجيب يحوى على اسرار غريبة ومن احكام هذه الاقلام تكون جميع التأثيرات فى العالم دائماً ، ولابد لها ان تكتب و تثبت انتثار الكواكب و انحلال هذه الاجرام الفلكية ، وخراب هذه الدار الدنياوية ، وانتقال العمارة فى حق السعداء الى الجنان العلية التى ارضها سطح الفلك الثامن وجهنم [من مقعره] الى اسفل السافلين ، وهى دار الاشقياء ، واما القلم الاعلى فاثبت فى اللوح المحفوظ كل شىء يجرى من هذه الاقلام من محو واثبات ، ففى اللوح المحفوظ اثبات المحو (٢) فى هذه الالواح ، واثبات الاثبات ومحو الاثبات عند وقوع الحكم ، وانشاء امر آخر فهو لوح مقدس عن المحو فهو الذى يمده القلم الالهى باختلاف الامور (٣) وعواقبها مفصلة مسطرة [كل ذلك على الوجه الثابت وذلك] بتقدير العزيز

---

(١) الى قوله «فيهم» اى : يصير التردد مرتفعا عنهم ويكون كالمقضى الذى لا يرد ولايبدل ، اوالمعنى انه كما ان من هذه الحقيقة الالهية التردد حتى مقضى فى الكون كذلك حتم لازم فى النفوس ـ س قده .

(٢) قد مران منشأ انتزاع العدم السابق للشىء هو الوجود السابق عليه و كذا منشأ انتزاع العدم اللاحق هو الوجود اللاحق له ، اذ العدم نفى محض وباطل صرف ، فلايتوهمن ان المحو رفع وعدم فكيف يثبت ؟ وقوله : «ومحو الاثبات» معناه اثبات محو الاثبات ، فان المتحركات جوهرا وعرضا يمحو مرتبة منها ويثبت مرتبة اخرى منها ، ثم يمحو هذه المثبتة وهكذا الى ما شاء الله . واما اللوح المحفوظ بجهته العقلية والقلم الا على الالهى فلاحركة ولاتجدد فيهما ـ س قده .

(٣) ظرف الاختلاف انما هو لوح المحو والاثبات العلمى والعينى ـ س قده .

العليم ، ولقلوب الاولياء (١) من طريق الكشف الالهي الحقيقي في التمثيل من هذه الاقلام كشف صحيح كما مثلت الجنة لرسول الله (ص) في عرض الحائط» انتهى كلامه .

وانما اقتصرنا على نقل كلامه في هذا الباب لانه كلام محقق عند ذوي البصيرة، ولم اتعرض لشرح معانيه و حل رموزه وتطبيق مقاصده على اسلوب البرهان لان المذكور في مواضع متفرقة من هذا الكتاب يكفي لمن تدبر فيها في ذلك سيما المذكور في مباحث علمه تعالى بالاشياء اجمالا وتفصيلا .

الفصل (١٥)

في ذكر القاب القرآن ونعوته

لمّا علمت الفرق بين كلام الله وكتابه ـ وهو بوجه كالفرق بين الامر والفعل، فالفعل زماني متجدد وامر الله بريء عن التغير والتجدد وكذا علمت الفرق بين كون النازل قرآنا وكونه فرقاناً وان احدهما بسيط والاخر مركب ـ فقد حصل هيهنا اربعة القاب: الكلام والكتاب والقرآن والفرقان .

فاعلم ان من جملة اسمائه ونعوته «النور» لانه نور عقلي ينكشف به احوال المبدء والمعاد ويترآى منه حقائق الاشياء ، ويهتدى به في ظلمات بر الاجسام وبحر النفوس ، ويظهر به للسالكين الى دار الاخرى طريق الجنة وطريق النار قال (تعالى) «قد جائكم من الله نور وكتاب مبين يهدى به الله من اتبع رضوانه سبل السلام ويخرجهم من الظلمات

---

(١) الكشف العجيب الذى مرهو الكشف المعنوى العلمى الذى فى المطالب النظرية وهو البلوغ الى حد العيان والكشف المذكور هيهنا هو الكشف الصورى الذى هو لازم الاعمال الصالحة والاخلاق المرضية ، ومراده ان لكل معنى صورة، ولكل حقيقة رقيقة ، والعاملون اعمال الطريقة المصطفوية يرون صور تلك المعانى السابقة و رقائق تلك الحقائق فيرون بالمشاعر الملكوتية كتابا وكتبا و اقلاما كلها صورية ملكوتية ويسمون صريفها الملكوتى ، وذوالرياستين منهم ـ الجامع بين التحقيقات العلمية والعرفانية وبين الرياضات العلمية و الخلقية ـ يجمع بين الكشفين ـ قدس سره .

الی النور باذنه‌ویهدیهم‌الی‌صراط‌مستقیم» فقوله‌نوراشارة الی مرتبة (١) العقل‌القرآنی البسیط المسمی بالقلم الالهی، وقوله «کتاب» اشارة الی مرتبة العلم التفصیلی‌المثبت فی‌اللوح المحفوظ وللاشارة الی‌هاتین المرتبتین قوله (تعالی وآتیناه الحکمة و فصل الخطاب‌فالحکمة للقرآن والتفصیل للکتاب‌وقال «اومن‌کان میتا (٢) فاحییناه وجعلنا له نوراً یمشی به‌فی‌الناس کمن مثله فی‌الظلمات لیس‌بخارج‌منها» .

ومن اسمائه الحکمة و هی افضل علم بافضل معلوم (٣) فلا حکیم بالحقیقة الاالله (٤) و لهذا قیل انها موهبة ربانیة لاتحصل بسعی و اکتساب ولا یوصف بها الا

---

(١) هذا فی التکوینی‌الافاقی‌والانفسی، واما فی‌التدوینی‌فالحکمة‌اشارة‌الی‌کون‌جمیع القرآن فی الفاتحة بل فی الحروف المقطعة الاربع عشر النورانیة بل فی باء البسملة بل فی‌نقطة‌تحت الباء کمامر. وفصل‌الخطاب‌الی مقام‌الکثرة وان‌لکل سورة بل‌آیة‌مدلول‌غیر‌مدلول الاخری ـ س‌قده .

(٢) هذا فی التکوینی الانفسی اظهر منه فی التدوینی . و لکن اطلاق الایة یشمل الکل، فان‌الناس‌کانوا امواتافاحیاهم بارسال‌النبی وتکمیل الولی‌وانزال‌القرآن‌واسترشادهم بنوره ـ س‌قده .

(٣) کذا فی « الهیات الشفاء » وغیرها ، اما انها افضل العلوم فلانها علم یقینی لا تقلید فیه اصلا بخلاف الباقی اذلایخلومنه و لا اقل فی التصدیق بوجودات موضوعاتها المبینة فی الحکمة . ولهذا فلها الریاسة العامة و المخدومیة المطلقة ، و لان فضیلة العلم امابفضیلة موضوعه اوبشرافة غایته اوبوثاقة مبادیه والکل‌متحقق فی‌هذا العلم، اما الموضوع فهوالوجود المطلق الذی هوخیرمحض وموضوعات مسائله هی الحق (جل‌جلاله) وصفاته و افعاله وملائکته المقربون وغیرذلک من‌اعاظم الموجودات . واما غایته فهی‌صیرورة‌الانسان عالما عقلیا مضاهیا للعالم العینی و الفوز بالسعادات الحقیقیة . واما مبادیه فهی البراهین المعطیة للیقین الدائم : واما ان معلومها افضل المعلومات‌فقد علمت ان المعلوم بها ماهو بخلاف معلومات غیرها فانها اعراض من‌سنخ‌الحرکات اوالکمیات والکیفیات اومایجری مجراها ـ س‌قده .

(٤) اذااعتبرافضل مراتب العلم‌الحضوری ، ولهذا ـ ای لان اتم‌انحاء العلم‌الحضوری مخصوص به قیل‌انها موهبة ـ س‌قده .

المتجردون عن جلباب البشرية و المنسلخون عن لباس هذا الوجود الكوني بالزهد الحقيقي والفناء عن شوائب الخلقية كماقال «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذوالفضل العظيم» بعد قوله :«ويعلمهم الكتاب والحكمة» .

ومن اسمائه «الخير ، قال«ومن يوت الحكمة فقداوتي خيراً كثيراً».

ومن اسمائه «الروح» قوله (تعالى) «يلقى الروح من امره على من يشاء من عباده لينذر يوم التلاق» **ومنها** «الحق» لانه ثابت لايتغير ابداً من «حق الامر» اذا ثبت،ولانه صادق مطابق للواقع لايعتريه شك ولا ريب قوله «ويرى الذين اوتوا العلم الذي انزل اليك من ربك هو الحق» وقوله (تعالى) : «نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا» و قوله «افمن يعلم انما انزل من ربك الحق كمن هو اعمى انما يتذكر اولوا الالباب» وقوله :«بل هو الحق من ربك لتنذر قوماً ما آتاهم من نذير» ومنها «الهدى» لانه لايهدى الى الحق وهو الحق باعتبار آخر كمامر قوله (تعالى) «ذلك هدى الله يهدى به من يشاء» وقوله : «هدى للمتقين الذين يؤمنون بالغيب» .

ومنها «الذكر» لانه مايتذكر به امور الاخرة واحوال المبدء والمعاد قوله تعالى «انه لذكر لك ولقومك وسوف تسئلون» **ومنها** النبأ العظيم لانه يخبر عن عالم الغيب والمغيبات وعن اسرار النفوس وضمائر القلوب «قل هو نبأ عظيم انتم عنه معرضون».

ومنها «الشفاء» لانه يقع به الشفاء عن الامراض النفسانية والاسقام الباطنية والآلام الاخروية من عذاب الجهل والحسد والكبر والعجب والريا والنفاق والرعونة والشهوة والغضب وحب المال والرياسة وسائر الامراض المهلكة التي اذا استحكمت وتمكنت في القلب اعيت اطباء النفوس عن علاجها ، قوله (تعالى) «قل هو للذين آمنوا هدى و شفاء والذين لايؤمنون في آذانهم وقر وهو عليهم عمى اولئك ينادون من مكان بعيد» .

ومنها «الرحمة» قوله(تعالى) : «وما انزلنا عليك الكتاب الالتبين الذى اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون» وقوله : «وانه لهدى ورحمة للمؤمنين» .

ومنها «العلي الحكيم» اماكونه علياً فلان اصل حقيقته من العالم العلوي العقلي و اماكونه حكيماً اي ذاحكمة فلان القرآن كمامر له مقام عقلي قائم بذاته فيه حقائق

الاشیاء علی‌وجه بسیط اجمالی ، وان‌العقل بالفعل کما علمت عاقل و عقل باعتبارین و کذلك القیاس فی‌کونه حکیماً وحکمة فهو حکمة من‌حیث کونه بذاته علما بحقائق الموجودات او ، حکیم ، من‌حیث انه علم قائم بذاته فی المقام العقلی فذاته من غیر صفة زائدة عالم بالاشیاء کماهی ، فیکون حکیماً لان صدق المشتق لایستدعی عروض مبدء الاشتقاق قوله (تعالی) : «یس والقرآن الحکیم» وقوله‌تعالی «وانه فی ام‌الکتاب لدینا لعلی حکیم» .

ومنها «ذوالذکر» و الفرق بین کونه ذکراً وذاالذکر اعتباری کمامر فی کونه حکمة وحکیماً قوله (تعالی) «ص والقرآن ذی‌الذکر».

ومنها «التنزیل» لکونه نزل‌الله من‌المرتبةالعقلیةالاجمالیة الی المرتبةالنفسیة التفصیلیةقوله (تعالی)«تنزیل من الرحمن الرحیم» **ومنها** المنزل قوله (تعالی) : «و الذین‌آتیناهم الکتاب یعلمون انه‌منزل من‌ربك بالحق» والفرق بین‌کونه تنزیلاوکونه منزلا علی‌قیاس ماسبق **ومنها** «البشیر والنذیر» قوله تعالی : «کتاب فصلت‌آیاته‌قرآناً عربیاً لقوم یعلمون بشیراً ونذیراً فاعرض اکثرهم فهم لایسمعون» .

ومنها البشری » و الفرق بین البشری و البشیر کما مر قوله تعالی « هدی و بشری‌للمؤمنین» وکذا الحال فی کونه هدی وهادیاً کمافی‌قوله‌تعالی «ویهدی الی صراط العزیز الحمید » .

ومنها «المجید» قوله‌تعالی «ق‌والقرآن المجید».

ومنها العزیز قوله تعالی : «وانه لکتاب‌عزیز» .

ومنها العظیم‌قوله تعالی «ولقدآتیناك سبعاً من‌المثانی والقرآن العظیم» .

ومنها الموعظة الحسنة:قوله‌تعالی«ادع‌الی‌ربك بالحکمة والموعظةالحسنة».

ومنها النعمة لانه ممایتنعم ویتلذذ به اهل‌الله فوق مایتنعم ویتلذذ اهل الدنیا بلذاتهم الحسیة ، ولانسبة بین‌نعمة الدنیا ونعمة الاخرة بل هذه اللذائذ الحسیّة آلام بالاضافة الی‌لذة المعرفة والحکمة کماسنبین فی‌موضعه قوله تعالی: «یعرفون نعمةالله ثم ینکرونها واکثرهم الکافرون » ای یصدقون بحقیقتها مجملا والافلو عرفوها عرفانا

حقيقيا لفازوا بالنعيم الابدی ولم یکونوا من اهل الجحود ، ولذلك وصفهم بالکفر:

ومنها الرزق قوله(تعالى) : «ورزق ربك خیر وابقى» .

ومنها المبين لانه يتبين به حقائق الموجودات ، و يظهر به اسرار النشأتين واحكام الربوبية والعبودية واحوال العباد واقسامهم يوم البعث والمعاد ، قوله تعالى : «تلك آيات الكتاب وقرآن مبين» .

ومنها الميزان لانه معيار صحيح ومقياس مستقيم يوزن به مثاقيل الاعمال و موازين العلوم والافكار فيستعلم به صحيحها من فاسدها ورائجها في سوق القيمة من کاسدها وحقها من باطلها قوله (تعالى) «لقد ارسلنا رسلنا بالبينات وانزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط» وقوله «والسماء رفعها ووضع الميزان الا تطغوا في الميزان» الى غير ذلك من الالقاب والاسامي ، ولاشك ان كثرة الاسامي والاوصاف تدل على عظم شأن المسمى و الموصوف والله اعلم بجلالة شأن كلامه وكتابه .

الموقف الثامن

في العناية الالهية والرحمة الواسعة لكل شيء وكيفية دخول الشر والضر في المقدورات الكائنة بحسب القضاء الالهي والتقدير الرباني وفيه فصول

الفصل (١)

في القول في العناية

لاشبهة في ان واجب الوجود تام الحقيقة وفوق التمام، وكذا الضرب من ملائكته المقربين والعقول القادسين تامة الذوات متصلة الهويات بهوية الواحد الحق فلا يفعلون ما يفعلون لاجل غرض فيما دونهم من احوال هذا العالم وبالجملة العلل العالية (١) لا يجوز

---

(١) عول (ره) في ذلك على قاعدة «العالي لا يستكمل بالسافل» كما يظهر من العبارة، وعلى هذا فالاولى حمل قوله ، «ولم تكن حاصلة قبل الفعل» على الاعم من القبلية الزمانية، فان العلل العالية المجردة لا تستكمل بافعالها اللازمة لذواتها لمكان القاعدة، فافعالها رشحات من بركات ذواتها تترشح على ما دونها ، وليس لها فيما دونها اغراض والا استكملت بها ، و الغرض ما يستكمل به الفاعل في فعله ، وانما الغرض هناك هو الذات ان لم يكن فوقها كمال كما في الواجب (تعالى) خاصة، وما فوقها ان كان فوقها كمال كما في العقول المجردة فانها تبتغي بفعلها اذا تقتدي بالواجب في افاضة الخير من غير حاجة منها الى الفعل وما يترتب عليه من الفوائد بل جودا محضا ، ولا يستلزم ذلك كونها مكرهة مجبرة على افعالها لان افعالها معلومة لها مرضية عندها بملائمتها لذواتها . والفعل الذي هذا شأنه لا يكون فعل مكره مجبر ، وكون أفعالها عن تسخير الهي لا يخرجها عن كونها صادرة عن علم ورضا ، فهي اختيارية على اي حال ولو فرض لزومها لذواتها ـ طمدظله .

ان يكون صدور الافعال منها الاغراض وغايات تعود اليها من فعلها ، ولم تكن حاصلة قبل الفعل ، والا لم تكن تامة كاملة الذات. بل ناقصة مستفيدة الكمال من جهة معلولاتها، و هذا ممتنع جداً فثبت انها لا يبعثها في فعلها شيء ولا يدعوها داع ولا يتعرض على ذواتها ايثار طار ولا ارادة زائدة الا الاقتداء بالخير الاقصى والنور الاتم الاعلى .

واما الواحد الحق فليس فوقه غاية ينظر اليها في افاضة الخير وبث الرحمة العامة ومع ذلك فانا نشاهد في موجودات هذا العالم واجزاء النظام وافراد الاكوان ـ سيما في النبات والحيوان ، بل في كليات الاعيان من الافلاك والاركان ـ من حسن التدبير وجودة الترتيب ورعاية المصالح والمنافع وابداع القوى والاسباب الملائمة للاغراض الدافعة للافات والمفسدات ، ما نقضي به آخر العجب ولا يسع لاحد ان ينكر الاثار العجيبة في جزئيات الاكوان فكيف في كلياتها كما سنذكر انموذجاً منها وتلك الجزئيات مثل مصالح ومنافع روعيت في بعض النباتات (كالنخل والعنب) وبعض الحيوانات الحجم الحقيرة (كالنحل والعنكبوت) مما ليس يصدر ذلك على وجه الاتفاق من غير تدبير سابق، وحكم مطابق ، ومصلحة مرعية وحكمة مرضية .

فاذن يجب ان يعلم ان العناية كما مر هي كون(١) الاول (تعالى) عالماً لذاته بما

---

(١) ملخصه ـ كما سيصرح به ـ ان العناية تجمع بمفهومها اموراً ثلاثة : العلم والسببية والرضا ، ونقول في توضيح ذلك : ان العناية والاعتناء بالشيء على ما نعقله من معناها هو ان يجتهد الفاعل في صدور اصل الفعل اوصدوره على غاية ما يمكن من خصوصيات الكمال من غير ان يصرفه عن اصل الفعل او عن ايقاعه على غاية ما يمكنه من الكمال الاشتغال عنه بامر أهم منه اواحب اواعظم اونحو ذلك فان الاشتغال بامور العظيمة الخطيرة يصرفنا عن الاهتمام بالامور الحقيرة اليسيرة فنتساهل فيها بتركهـا من اصلها ، او نسامح في بعض خصوصيات وجودها فلا نشتغل بها ، فاذا اجتهدنا في الحقير كما نجتهد في الخطير او اجتهدنا في اصلاح شؤن الامر الحقير ورعاية مصالحه ورفع جزئيات حوائجه كما في الامر الخطير فتلك العناية .

والوجه في انصرافنا عن الامور الحقيرة اليسيرة واشتغالنا بعظائمها هو ان لنا قريحة ـــ

عليه الوجود في النظام الاتم والخير الاعظم وعلة لذاته للخير والكمال بحسب اقصى ما يمكن وراضياً به على النحو المذكور وهذه المعاني الثلاثة التي يجمعها معنى العناية من العلم والعلية والرضا كلها عين ذاته ، بمعنى ان ذاته عين العلم بنظام الخير وعين السبب التام له وعين الرضا به وهو المشية الازلية (١) فذاته بذاته صورة بنظام الخير على وجه اعلى واشرف لانه الوجود الحق الذي لا غاية لعلو لاحد في الكمال ورائه فاذا كان كذلك فيعقل نظام الخير على الوجه الابلغ في النظام ، والاتم بحسب الامكان فيفيض عنده يعقله نظاماً وخيراً على الوجه المذكور الذي عقله فيضاناً وصدوراً ، متأدياً الى غاية النظام وصورة التمام على اتم تأدية .

فهذا هو معنى العناية الخالية عن الشين و النقص ، و من اعتقد غير هـذا من القائلين بالاتفاق المنسوب الى بعض القدماء ، والقائلين بالارادة الخالية عن الحكمة والعناية المنسوبة الى «الشيخ الاشعري» والقائلين بالغرض السفلي العائد الى الخلق فقد ضلوا ضلالا بعيداً حيث جهلوا تنزيه الله (تعالى) « وتوحيده وما قدروا الله حق قدره » .

← المقايسة بين الاشياء ، فاذا عرض لنا فعلان واجبان احدهما اهم و الاخر مهم فربما قايسنا بينهما وعددنا الاهم واجبا فكان المهم دون الواجب فسامحنا في امره ، وان كنا لو لم نقايس بينهما كانا جميعا واجبين واشتغلنا بالحقير كما نشتغل بالخطير ، وذلك لان كلا من الفعلين حينئذ يصير بارتفاع المقايسة معلوما لنا على ما هو عليه من الوجوب اي المعلولية لنا الملائمة لذواتنا ، وهذه هي العناية وقد اجتمع فيها العلم بالشيء والسببية له والملائمة لذات الفاعل وهو المراد برضى الفاعل به .

و الله (سبحانه) له علم بكل شيء على ما هو عليه من غير ان يوهنه او يغيره قياس ونحوه ، وهو السبب الا على لكل ذي سبب ، ومسبباته ملائمة لذاته . فله عناية بالاشياء .

وقد ظهر لك بما بيناه ان العناية بحسب طبع معناه من صفات الفعل ، فان ملائمة فعله له من الصفات المنتزعة من مقام الفعل لكن بارجاع الملائمة المذكورة الى حيثية ذاتية تعود من صفات الذات كما نقول : هي كون الذات عالمة بالاشياء سببا لها بحيث يلائمها مسبباته ـ ط مدظله .

(٢) قد عرفت الكلام في المشية الازلية ، وارجاع الرضى الى خصوصية السببية ـ وهو كونه بحيث يلائمه مسبباته ـ اقرب الى الاعتبار من تفسيره بالارادة التي ارجعها سابقا الى العلم بالنظام الاحسن كما لا يخفى ـ ط مدظله .

الفصل (٢)

في مباحث الخير والشر

ان الخير ما يتشوقه كل شيء ويتوخاه ويتم بقسطه من الكمال الممكن في حقه ، ويكون كل ذات مولّية وجه القصد الى شطره في ضروريات وجودها واوائل فطرتها وفي مكملات حقيقتها ومتممات صفاتها وافعالها وثواني فضائلها ولواحقها ، فالخير المطلق الذي يتشوقه كل الاشياء ويتم به اوبما يفيض منه ذواتها وكمالات ذواتها هو القيوم الواجب بالذات (جل ذكره) لانه وجود مطلق لا نقص فيه ونور محض وبهاء محض وتام وفوق التمام، فيعشقه ويتشوقه كل ممكن بطباع امكانه وكل موجود دونه بطباع نقصانه فيخضع له كل معلول بقوام معلوليته وفقره ، فكل ماسواه لا يخلو من شوب نقص وفقر، فلم يكن شيء مع المعلولات خيراً محضاً من كل جهة بل فيه شوب شريّة بقدر نقصان درجته عن درجة الخير المطلق الذي لا ينتهي خيريته الى حد ولا يكون فوقه غاية وللشر معنى آخر هو المصطلح عليه(١) وهو فقد ذات الشيء اوفقد كمال من الكمالات التي يخصه من حيث هو ذلك الشيء بعينه والشر على كلا المعنيين امر عدمي وان كان له حصول في بعض كحصول الاعدام والامكانات للاشياء ضرباً من الحصول في طرف الاتصاف ولاجل ذلك قالت الحكماء ان الشر لا ذات له بل هو امر عدمي اما عدم ذات اوعدم كمال ذات والدليل عليه (٢) انه لو كان امراً

---

(١) اذ لو عدوا النقصان الذي هو الامكان الذاتي اللازم لماهية كل معلول شراً مصطلحاً لما عدوا العقول بل الافلاك خيرات محضة عند تخميس الاقسام في دفع شبهة الثنوية ، نظراً الى ان لا عدم واقعي مقابل لها فالشر انما هو في عالم العناصر وسيأتي ذكر هذا الا صطلاح هناك ايضاً ـ س قده .

(٢) رغما لانوف الطائفة المجادلة، كالامام الرازي، واترابه ،حيث قال :ان الحكماء لم يبرهنوا هذه المسئلة ـ اعني ان الوجود مطلقا خير والشر عدم ـ بل قنعوا بامثلة جزئية. ثم ان هذا الدليل قد سبق دالعلامة الشيرازي، في «شرح حكمة الاشراق» على المصنف في اقامته، وهو دليل جيد خفيف المؤنة ، فارتضاه المصنف ـ س قده .

وجودياً لكان اماشراً لنفسه اوشراً لغيره لاجائز ان يكون شراً لنفسه والا لم يوجد لان وجود الشيء لايقتضي عدم نفسه ولاعدم شيء من كمالاته ولواقتضى الشيء عدم بعض ماله من الكمالات لكان الشر هوذلك العدم لاهو نفسه ثم كيف يتصور ان يكون الشيء مقتضيا لعدم كمالاته مع كون جميع الاشياء طالبة لكمالاتها اللائقة بها ! و العناية الالهية كمااشيراليها لاتقتضي اهمال شيء بل توجب ايصال كل شيء الى كماله ، فيكون الاشياء بطبائعها و غرائزها طالبة لكمالاتها وغاياتها لامقتضية لعدمها و نقصانها ولاجائز ايضاً ان يكون الشر على تقدير كونه وجودياً شراً لغيره لان كونه شراً لغيره امالان يكون لانه يعدم ذلك الغير اويعدم بعض كمالاته او لانه لايعدم شيئاً فان كان كونه شراً لكونه معدماً للشيء اولبعض كمالاته فليس الشر الاعدم ذلك الشيء اوعدم كماله لانفس ذلك الامر الوجودى المعدم ، وان لم يكن معدماً لشيء اصلا فليس بشر لما فرض انه شر له فان العلم الضرورى حاصل بان كلما لايوجب عدم شيء ولاعدم كماله فانه لايكون شراً لذلك لعدم استضراره به ، واذا لم يكن الشر الذى فرضناه امراً وجـودياً شراً لنفسه ولاشراً لغيره فلايجوز عده من الشر وصورة هذاالقياس على نظمه الطبيعى هكذالوكان الشر امراً وجودياً لكان الشرغير شر والتالى باطل فكذا المقدم وبيان اللزوم وبطلان التالى مامر تقريره فعلم ان الشر امرعدمى لاذات له اماعدم ذات اوعدم كمال ذات .

وانت اذا تأملت واستقربت معانى الشرور واحوالها ونسبها وجدت كلما يطلق عليه اسم الشر لايخرج من امرين ، فانه اماعدم محض اومؤد الى عدم ، فيقال شر لمثل الموت والجهل البسيط ، والفقر والضعف ، و التشويه فى الخلقة ، ونقصان العضو والقحط وامثالها من عدميات محضة ويقال: شر لما هومثل الالم والحزن والجهل المركب ، وغيرذلك من الامور التى فيها ادراك لمبدء ما وسبب مالافقد لمبدء ماوسبب مافقط فان السبب المضر المنافى للخير والكمال الموجب للفقد والزوال قسمان.

القسم الاول ماكان مواصلا للمضروربه المؤف من جهة وجوده فيدركه ..زك عدم الصحة والسلامة كمن يتأذى بفقدان اتصال عضو بوجود حرارته ممزقة له، قضاعة لذاعة فانه من حيث يدرك فقدان الاتصال وزوال الصحة بقوة شاعرة فى مادة ذلك العضو

وطبيعته يدرك بتلك القوة بعينها السبب المؤذي الحار ايضاً ، فيكون هناك ادراكان: ادراك امر عدمي على نحو ادراك سائر الامور العدمية وادراك امر وجودي على نحو ادراك سائر الامور الوجودية، وهذا المدرك الوجودي ليس شراً في نفسه بل بالقياس الى هذا الشيء واما المدرك الاخر من عدم الكمال وزوال الاتصال فهو شر في نفسه، وليس شراً بالقياس اليه فقط حتى يتصور لموجود ليس يكون بحسبه شراً ، بل وليس نفس وجوده الا شراً فيه وعلى نحو كونه شراً فان العمى لا يجوز ان يكون الا في العين ومن حيث هو في العين لا يجوز ان يكون الا شراً وليس له جهة اخرى يكون بها غير شر بخلاف ذلك الامر الوجودي المضر المولم فان الحرارة المؤذية او الخلط اللذاع او السم القاتل يتصور لها نحو آخر من الوجود لا تكون بحسبه شرا بل خيراً .

و**القسم الثاني** ماكان غير مواصل للمضرور به كالسحاب المظل المانع لاشراق الشمس على المحتاج اليه في استكماله بالتسخين وكالبرد المفسد للثمار (١) والمطر المانع عن تبيض الثياب ، فان كان المفتقر الى الاستكمال دراكاً ادرك فقد كماله وعدم انتفاعه ، ولكن لم يدرك - من حيث أنه يدرك لذاك - ان السحاب قد حجب او المطر قد منع او البرد قد افسد ثماره ، بل من حيث انه مدرك بقوة اخرى كالبصر اوغيره فان المفتقر الى التسخن بشعاع الشمس مثلا مزاج بدنه بقوة اللمسية، وهي بالحقيقة عادته للكمال اللمسي و فاقدة للسلامة و الاعتدال المزاجيين و هي ايضاً مدركة لهذا الشر الحقيقي الذي هو العدم و الفقدان و اما المدرك للمزيل المانع كالسحاب

---

(١) الى قوله «عن تبيض الثياب» **ان قلت** .كيف يكونان مثالين لماكان السبب غير واصل للمضرور به ؟ والمراد بغير الواصل ان لا يدركه المضرور به وما المضرور به ؟ . **قلت** المضرور به صاحب الثمار والثياب والضرر الشر عدم انتفاعه ومدرك السبب هو اللمس او البصر - س قده .

هیهنا فهو البصر لاقوة اللمس : فلیس هو من حیث انه مبصر متأذیا (١) عن السحاب ولا متضررا منه ولا منتقصاً ، بل من حیث کونه ذالمس وذاقوة لمسیة و القوة اللمسیة لا تدرك السحاب المعدم لکماله ، بل الذی تدرکه هذه القوة هو عدم الصحة و زوال الکیفیة الملائمة فالشر بالذات هوالعدم ، ولاکل عدم بل عدم واصل الی الشیء ولاکل عدم واصل الیه فان عدم الحلاوة فی قوة السمع والبصر لیس بشر لهما بل عدم واصل الیه، یکون عدم مقتضی طبیعته من الکمالات التی تخص لنوعه وطبیعته .

واما الوجودات فهی کلها خیرات اما مطلقا ـ ای بالذات وبالقیاس جمیعاً ـ اوبالذات ، ولکن قد یعرضها بالقیاس الی بعض الاشیاء ان یؤدی الی عدمه اوعدم حال من احواله ، ویقال لها الشر بالعرض وهو المعدم المزیل ، اوالحابس المانع للخیر عن مستحقه اوالمضاد المنافی لکمال یقابله وخیر یضاده .

ومن هذا القسم الاخلاق المذمومة المانعة للنفوس عن الوصول الی کمالاتها العقلیة کالبخل والجبن والاسراف والکبر والعجب وکذا الافعال الذمیمة کالظلم والقتل عدواناً وکالزنا والسرقة والغیبة والنمیمة و الفحش و ما اشبهها فان کل واحد من هذه الاشیاء فی ذاته لیس بشر و انما هی من الخیرات الوجودیة وهی کمالات لاشیاء طبیعیة بل لقوی حیوانیة اوطبیعیة موجودة فی الانسان ، وانما شریتها بالقیاس الی قوة شریفة عالیة شأنها فی الکمال ان تکون قاهرة علی ما تحتها من القوی غیر خاضعة ولا مذعنة ایّاها .

---

(١) فما هومدرك السبب المضر لم یتضرر به وما یتضرر به لم یدرکه ، فالسحاب مثلا لایحکم علیه بالشریة والحاصل ان القوة اللامسة التی للمفتقر الی تسخین الشمس ـ و بها یحکم المفتقر بالشریة علی السحاب ـ لا یتوجه حکمه علیه ، بل علی عدم السلامة و عدم الکمال اللمسی ، فان تلك القوة لا خبر لها عن السحاب حتی تحکم علیه بشیء و القوة الباصرة الخبیرة عن السحاب لا تحکم علیه بالشریة ، اذ لا تتضرر منه ، فلوکان السحاب المانع للشعاع شرا بالذات لما یخلف عنه الشریة فی الباصرة ،اوفی اللامسة الحاکمة بها لیست الاالاعدام ـ ر قده .

فالحر والبرد المولمان للحيوان المفسدان للثمار ولاغذية الانسان وسائر الانعام كيفيتان من الكيفيات الفعلية ، وهما من كمالات الاجسام الطبيعية العنصرية ، و انما الشر في فقدالصحة والسلامة وزوال الاعتدال من امزجة النبات والحيوان، وكذلك الاخلاق الذميمة كلها كمالات للنفوس السبعية والبهيمية وليست بشرور للقوى الغضبية والشهوية، وانما شرية هذه الاخلاق الرذيلة بالقياس الى النفوس الضعيفة العاجزة عن ضبط قواها عن الافراط والتفريط وعن سوقها الى مسلك الطاعة للتدبير الاتم الذى ينوط به السعادة الباقية ، وكذا شرية هذه الافعال الذميمة (كالزنا والظلم) بالنسبة الى السياسة البدنية اوالمدنية والظلم انما هو شر بالنسبة الى المظلوم على الوجه الذى عرفته واما بالنسبة الى الظالم من حيث هو ظالم فليس بشر الا بكونه ذا قوة نطقية فيتضرر به أزيد مما يتضرر به المظلوم في اكثر الامر ، وكذلك الالام والاوجاع والغموم والهموم و غيرها فهى - من حيث كونها ادراكات لا مور ومن حيث وجودها او صدورها من العلل الفاعلة لها خيرات كما لية و انما هى شرور بالقياس الى متعلقاتها من الاعدام و الفقدانات اوالمفسدات والمولمات .

فاذا تصفحت عن جميع الاشياء الموجودة في هذا العالم المسماة عند الجمهور شروراً لم تجدها في انفسها شروراً بل هى شرور بالعرض خيرات بالذات كما مر بيانه بالوجه القياسى .

والغرض من ذكر هذه الامثلة ليس الاستدلال على هذا المطلب من جهة الاستقراء اوالتمثيل بل لدفع النقوض بايرادها وليتضح الفرق بين الشر بالذات والشر بالعرض ويزول الاشتباه بين الامرين وينكشف ان الشر في كل مايعدونه شراً يرجع الى الامر العدمى ، والا فالبرهان هو الذى مر بيانه في اول هذا الفصل وربما يدعى البداهة في هذا المطلوب والمذكور من الامثلة للتنبيه والتذكير .

شك وتحقيق

اعلم ان هيهنا اشكالا معضلا لم تنحل عقدته الى هذا الوقت و هى منحلة

بعون الله العزيز .

تقريره ان الالم هو نوع من الادراك ، فيكون وجودياً (١) معدوداً من الخيرات بالذات وان كان متعلقه عدمياً ، فيكون شراً بالعرض كما ذكروا ، فيكون هناك شر واحد بالحقيقة هو عدم كمال ما ، لكنا نجد بالوجدان انه يحصل هناك شران احدهما ذلك الامر العدمي كقطع العضو مثلا وزوال الصحة والآخر الامر الوجودي الذي هو نفس الالم وذلك الامر الوجودي المخصوص شر لذاته وان كان متعلقه ايضاً شراً آخر ، فانه لاشك ان تفرق الاتصال شر سواء ادرك او لم يدرك ، ثم الالم المترتب عليه شر آخر بين الحصول لا ينكره عاقل حتى لو كان التفرق حاصلا بدون الالم لم يتحقق هذا الشر الاخر ، ولو فرض تحقق هذا الالم من غير حصول التفرق لكان الشر بحاله .

فثبت ان نحوا من الوجود شر بالذات فبطلت هذه القاعدة الكلية : «ان كل ما هو شر بالذات فهو امر عدمي ، فهذا ما ذكره «العلامة الدواني» في «حاشية التجريد» ولم يتيسر له دفعه ولذا قال «والتحقيق انهم ان ارادوا ان منشأ الشرية هو العدم فلا يرد هذا النقض عليهم ، وان ارادوا ان الشر بالذات هو العدم وما عداه انما يوصف به بالعرض حتى لا يكون بالحقيقة الاشرية واحدة هي صفة العدم بالذات وينسب الى غيره بالتوسط كما هو شأن الاتصاف بالعرض فهو وارد فافهم (انتهى كلامه) .

واقول في دفعه ان مقصودهم هو الثاني ، والايراد مدفوع عنهم بان الالم (٢)

---

(١) هذا تطويل المسافة ، اذ لا حاجة في ادعاء كون الالم وجوديا الى التمسك بكونه ادراكا لان كونه وجوديا بديهي وجداني كما سنوضحه ـ مرقده .

(٢) الظاهر ان الجواب لا يفي بدفع الاشكال ؛ اما اولا فلان الاشكال ـ بما هو ـ اعم من ادراك الحس ، و انما ذكر قطع العضو من باب المثال ، و ما ذكر من دعوى العلم الحضوري لا يطرد في مثل الالم الحاصل من ادراك موت الاحباء مثلا و غيره من العلوم التصديقية الخيالية . واما ثانيا فلان القول بكون الادراك الحسي علما حضوريا غير مستقيم مع كثرة الاغلاط الحاصلة في الحس اذا قيس المحسوس الى الخارج . واما رجوع كل علم الى الحضوري بوجه فليس ينفع في دفع الاشكال فانه اعتبار للعلم في حد نفسه لا بالقياس الى ـــ

ادراك للمنافى العدمى كتفرق الاتصال ونحوه بالعلم الحضورى وهو الذى يكون العلم فيه هو المعلوم بعينه لاصورة اخرى حاصلة منه ، فليس فى الالم امران (١) احدهما مثل

← الخارج . ويمكن دفع اصل الاشكال بان الصورة العلمية التى يتألم بها هى من حيث ان الانسان مثلا مستكمل بها ليس بشر ولاألم وهو أمر وجودى ومن حيث انها عين مافى الخارج مثلا من قطع العضو وزوال الاتصال أمر عدمى والشر والالم هناك وكذا فى غيره من الامثلة. طمدظله

(١) اقول: «المحقق الدوانى» لم يجعل المدرك تفرق الاتصال فقط حتى يقال لما كان المدرك فى العلم الحضورى عين الادراك والتفرق عدمى فالالم عدمى، فله ان يقول: سلمنا أن الادراك عين المدرك لو كان العلم حضورياً لكن لانسلم ان المدرك هو تفرق الاتصال فقط وان كان هو أيضا مدركا على نحو ادراك الامور العدمية بل غير الملائم - المتعلق للادراك المعتبر فى تعريف الالم - هو الحالة الوجودية الوحدانية الموجعة. غير عدم الاتصال، ولاسيما اذا كان السبب سوء المزاج. وكيف يكون تلك الحالة الوجدانية عدماً وان كان عدماً للملكة؟ والعدم بما هو عدم أينما تحقق لاخبر عنه ولااثر له ، وفى تلك الحالة الموذية كل الاثر والخبر وهو (قده) قال فى مبحث الحركة والسكون - فى رد من قال: بنفى وجود الحركة القطعية - : «ولكل ماهية نحو خاص من الوجود ، وكونها فى الاعيان عبارة عن صدقها على أمر وتحقق حدها فيه كماذكره «الشيخ» فى باب المضاف» ، (انتهى) . فاذا كان الحركة و المضاف و غيرهما من ضعفاء الوجود وجودية فكيف لايكون الالام والاوجاع وجودية ؟

ثم فى قوله : «ولكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام الملكات» وقوع فيما هرب عنه ، اذ حينئذ يكون الشر وجوديا. الا ان يكون مراده من الثبوت تحقق العدم ووقوعه بنحو العدم كما ان تحقق الباطل بطور البطلان وتحقق المحال بطور المحالية والالم يتحقق بما يدل عليه قوله «فوجود المدم عين ذلك العدم» لكن لانسلم كفاية هذا القدر من التحقق - وهو اللاتحقق حقيقة - لتلك الحالة الموذية . وايضاً قد اختلفوا فى ان سبب الالم هو تفرق الاتصال اوسوء المزاج كما هو المشهور . وفى هذا الكتاب ايضاً مسطور ، فادراك التفرق ادراك سبب الالم ، وادراك غير الملائم الذى هو الالم ادراك تلك الحالة الموذية ، ولكون الالم وجوديا استشكلوا فى كون التفرق العدمى علة للالم الوجودى و كدوا فى الفصية عنه بارجاع التفرق الى الامر الوجودى . ←

التفرق والقطع وفساد المزاج والثاني صورة حاصلة منه عند المتألم يتألم لاجلها بل حضور ذلك المنافي العدمي هو الالم بعينه فهو ـ وان كان نوعاً من الادراك لكنه من افراد العدم فيكون شرا بالذات وهو. وان كان نحوا من العدم ـ لكن له ثبوت على نحو ثبوت اعدام

←ـــ فالتحقيق في دفع شبهة «المحقق الدواني» ان يقال : المدرك منافي الالم الذي هو نحو من الادراك الحضوري اما تفرق الاتصال ونحوه من الاعدام فيكون الشر عدميا كما قاله المصنف قده واما امر وجودي كما ذكره المورد وذكرنا ايضا في ابداء الاحتمال في المنع . فنقول : الالم بما هو وجودي وجع ، وبما هو وجع خير و ليس شرا بالذات : ولكن فرق بين كون الشيء خيراً في ذاته و بين كونه ملائما لشيء ، فمجرد عدم الملايمة لشخص ، الناشي من انفعاله وضعف نفسه لايخرجه عن الخيرية ، ثم كيف يكون ذلك الوجود شرا في ذاته وماهيته؟ والحال ان كل وجود ملائم ماهيته ومسؤل عينه الثابت .

فالجسم يقتضي وجودا عين الكثرة بالقوة ، والكم المنفصل يستدعي وجودا عين الكثرة بالفعل ، و المتصل القار وجودا قارا ، و غير القار وجودا غير قار ، والنار وجودا نزاعا قطاعا ، وسم الحية وجوداً لزاعا ، ولاشيء منها شرور لذاتها وماهياتها ، فهكذا في الالم . وانما لم يمكن ان يوصف هذه بالشرية لان مايعد شراً لشيء هو ماهو مناف لوجوده ، و هذا انما يتم فيما كان موجودا اولا حتى يكون شيء منافيا له عادما لذاته اوكماله ، وكلامنا في الاستدعاء الذاتي الاولي الازلي لنفس الوجـود للاعيان الثابتة اللازمة للاسماء المستفيضة بالفيض الاقدس في المرتبة الوحدية للخير المحض ، فلاشيئية لها هناك الاشيئية الماهية. و بالجملة : الاستدعاء في العلم للموجودات الخاصة في العين والذي يدلك دلالة واضحة عليه انه لو كانت الالام شرورا بالذات ـ والذاتي لايختلف ولايتخلف ـ لكانت هذه في علم الله (تعالى) ايضا شرورا ، ولاسيما ان علمه (تعالى) بها حضوري وهو عين المعلوم ، وحيث لايحكم عليها بالشرية هناك ـ لفعاليته وكون علمه (تعالى) فعليا وخيرا كله وعدم انفعاله وتأثره اذلامادة ولاماهية لهوراء الانية البحتة ـ علمنا أن شرية الاوجاع في علمنا ليست باعتبار كونها ادراكات ووجودات بل باعتبار الانفعالات والتأثرات، وهي عدميات، فثبت ان الشرور بالذات اعدام.

ثم ان فيها من الخيرات الاضافية مالاتعد ولا تحصى ، فانها من حيث الاضافة الصدورية الى القلم الاعلى خيرات حيث ان المعلول ملائم علته ومقتضى ذاتها : وكذا من حيث ان السعداء والمقربين بها يرتقون الى المقامات العالية من الصبر والرضا والتسليم وغيرها ، وكذا بهذه الادراكات المولمة يحصل الاطلاع على احوال اهل الابتلاء فيستغيثون ويغاثون ، من أن شريتها بالذات مع وجوديتها معارضة بالدليل الذي ذكره (قده) حذو «العلامة الشيرازي» ـ س قده :

الملکات کالعمی والسکون والفقر والنقص والامکان والقوة ونظائرها .

وقدعلمت أنوجودکل شيءعین مهیته، فوجودالعدم‌عین‌ذلك العدم کما انوجود الانسان عین الانسان و وجود الفلك عین الفلك و علمت ایضاً(١) انالعلم‌بکل‌شیء عین المعلوم منه بالذات فهیهنا الوجود عین التفرق او الانقطاع او الفساد الذی هو عدمی والادراك المتعلق بعین ذلك الوجودالذی هو نفس الامرالعدمی .

فقد ثبت ان الالم الذی هوالشر بالذات من افراد العدم ، ولاشك انالعدمالذی یقال‌انه‌شرهوالعدم الحاصل لشیء(٢)لاالعدم مطلقاکما اشیرالیه سابقاً فاذن لایردنقض علی قاعدة الحکماء : «انکلما هوشر بالذات فهومن‌افراد العدم البتة» .

والذی یزیدك ایضاحا لهذا المقام من ان الالام والاوجاع من‌جملة الاعدام : أن النفس‌قداشرناالی‌ان قواهاساریةفی‌البدن‌وانهاهی‌التی‌تشعروتحس‌بانواع‌المحسوسات، فهی بعینهاالجوهر اللامس الذائق الشام وهی‌عین الصورة الطبیعیة الاتصالیة المزاجیة، وکل ما یرد علی البدن من‌الاحوال ـ وجودیا کان‌اوعدمیاً ـ فالنفس تنفعل منه‌وتنالـه بالحقیقة وتتأثر منه لاجل قواها الساریة فی البدن فتفرق الاتصال الوارد علی الجسم لاشك انه شرللجسم لانه زوال اتصاله وعدم کماله ، فلوکان الجسم موجوداً حیاً عند انفصاله شاعراً بتفرق اتصاله کان له غایة الشریة التی لاتتصورفوقها شریة الشيء لانـه

---

(١)قدتمسك فی‌ارجاع الالم الی العدم کالتفرق ونحوه بثلاث مقدمات:

احدیها انادراك المنافی فی‌الالم حضوری لاحصولی . ثانیتها ان وجودکل شیء عین ماهیة ثالثتها انالعلم مطلقا عین‌المعلوم بالذات ومع‌صحة جمیع هذه‌المقدمات‌لاینحل الشبهة ، لان‌المقدمات تتم فی‌احد الادراکین اعنی ادراك التفرق لافی‌الوجع الذی‌هومسببه وقدذکر مورد الشبهة فرض انفکاك کل‌من‌التفرق والوجع عن‌الاخر، فالحل الحقیقی ماهو اسهمنا فیه : من‌ان الالام والاوجاع بانواعها وجودیات . وفی‌انفسها خیرات وان لم‌تکن ملائمات لاربابها ـ س‌قده.

(٢) فان کان عدم ذات الشیء فموضوعه الموصوف به هو ماهیة الشیء وان‌کان عدم کمال من‌کمالاته‌فموضوعه الموصوف به‌هوماهیته الموجوده ـ طمد

يثبت عدمه لمعند وجوده فاذاكان كذلك ـ والنفس كماعلمت لها ضرب من الاتحاد بالبدن فكلما يرد على البدن عند تعلق النفس بدفكانماورد على ذات النفس ، ولهذا تتأذى وتتألم بالجراحات والامراض وسوءالمزاج البدني بقدر تعلقها به واتحادها، لكن النفس لماكانت لها مقامات اخرى ونشآت غير هذه النشأة التى وقع لها الاذى بسببها لم يكن أذاها من جراحة عظيمة اوسوءمزاج شديد اوفساداوموت مثل اذى الحى(١)[الحس ـ خ ل] الذى حيوته بعينها حيوة البدن .

فتأمل ياحبيبى التدرك ان الشرغيرلاحق الا لمافي طباعه ما بالقوة ، وذلك لاجل المادة الجسمية بسبب ان وجودها وجود ناقص متهيىء لقبول الفساد والانقسام والتكثر وحصول الاضدادوالاستحالة والتجدد في الاحوال والانقلاب في الصور، فكلماهواكثر برائة من المادة فهواقل شراً ووبالا .

واعلم ان الشرور تلحق الموادعلى وجهين لانها اما ان تلحقها لاول امر يعرضها في اول الكون واما لامر يطرءعليها بعد التكون **فالقسم الاول** كماتتمكن في اول وجودها هيئة من الهيئات تمنعها تلك الهيئة استعدادها الخاص للكمال الذى هنيت المادة بشر يقابله ويوازيه كالمادة التى تتكون منها صورة انسان اوفرس اونبات اذا عرض لها من الهيئات ماجعلها اسوء مزاجاً واقل اعتدالا و اعصى جوهرا من قبول تلك الصورة على الوجه الاكمل، فلم يقبل التقويم الاحسن والتشكيل الاتم والتخطيط الاليق، فتشوهت الخلقة بسببها ولم يوجد المحتاج اليه من كمال الاعتدال في المزاج وتمام الشكل في البنية ، لالان الفاعل المعطى قدقصّروما اجاد فيما افاد ، بل لان المنفعل لم يقبل .

واما القسم الاخر فهو احدامرين : امامانع وحاجب يحول بين الشيء ومكمله،

---

(١) **ان قلت** نحن نرى ان اذى الانسان اكثر من اذى الحيوان اذاضرب بخشبة.

قلت : المراد اقلية اذى النفس بماهي نفس واكثرية اذى بدن الحي بماهو بدن حي ، و لذا قيد الحي بماقيد ، ليخرج نفس الحيوان الذى له نفس خيالية مجردة تجردا ما و أيضاً لوترائى في الانسان اكثرية الاذى كان ذلك لكون بدنه الطف جسما واذكى حسا من الحيوان ـ س قده .

واما مضاد واصل مبطل للكمال ممحق. مثال الاول : وقوع سحب كثيرة متراكمة او اظلال جبال شاهقة تمنع تأثير الشمس في الثمار لتبلغ الى النضج وتنال الكمال ومثال الثاني: حصول البرد الشديد للنبات المصيب لكماله في وقته حتى يفسد استعداده الخاص وما يتبعه من الصورة الكمالية .

الفصل (٣)

في اقسام الاحتمالات التي للموجود من جهة الخير والشر

قد جرت عادة الحكماء بان يقسموا (١) الموجودات الممكنة بالقسمة العقلية في بادي الاحتمال (٢) الى خمسة اقسام : ماهو خير كله لاشر فيه اصلا ومافيه خير كثير مع شر قليل ومافيه شر كثير مع خير قليل، ومايتساوى فيه الخير والشر وماهو شر مطلق لاخير فيه اصلا والاقسام الثلاثة الاخيرة غير موجودة في العالم اصلا، انما الموجود من الخمسة المذكورة هو قسمان :

فالقسم الاول الذي كله خير مطلق لاشر فيه اصلا هي امور وقعت تامة الوجود، لايفوتها شيء مما ينبغي ان يكون لها بالامكان العام الا وقد حصل لها في فطرتها الاصلية الاولية ولا يخالطها مالاينبغي لها الا في اول الوجود ولا بعده لانها بالفعل من جميع الوجوه، وهي كالعقول المقدسة وكلمات الله التامات التي لاتبيد ولاتنفص ويتلوها من حزبها النفوس السماوية فانها وان كان فيها مابالقوة الا انها مستكفية بذاتها ، ومقوم ذاتها في خروجها من القوة الى الفعل غير ممنوعة عن البلوغ من حد النقص الى الكمال الممكن ،

---

(١) وينسب هذا التقسيم الى «ارسطو» وهو لاينافي القول بكون الشر عدميا لماتقدم انه عدم مضاف فله حظ من الوجود ــ ط مد .

(٢) قبل الرجوع الى البرهان، اذ بعده يعلم ان بعض الاقسام غير موجود فيكون خارجا عن المقسم ، والخير والشر هنا اما ذاتيان او اضافيان ، وفي «القبسات» كلام السيد (قده) يدل على الثاني حيث قال: «الاول مالاشر فيه بالاضافة وهو موجود» ثم قال: «وذلك كالجواهر العقلية من الموجودات التي لايكون فيها امر بالقوة ، ولايقع فيها شر بالاضافة ، اذلا يزاحم موجودا ماولايستضر بوجودها شيء» (الى آخر ماقال) ــ س قده.

وكذلك ضرب من النفوس الكاملة الانسانية اذا لحقت بالسابقين المقربين فهی ایضاً من هذا القسم ، فيجب وجود هذا القسم من المبدء الاعلی لاجل كونه خيراً محضاً يفعل الخير لامحالة وقد علمت ـ مما سبق من البراهين ـ وجود العالم العقلی ، ومن قاعدة «امكان الاشرف والاخس» وجود الاشرف قبل وجود الاخس ،

و القسم الثانی وهو الذی فيه خير كثير يلزمه شر قليل فيجب وجود هذا القسم ايضاً منه لان تركه لاجل شره القليل ترك الخير الكثير ، وترك الخير الكثير شر كثير فلم يجز تركه ، فيجب ايجاده عن فاعل الخيرات و مبدء الكمالات ومثال هذا القسم الموجودات الطبيعية التی لا يمكن وجودها علی كما لها اللائق بها الا وقد يعرض لها بحسب المصادمات و المصاكات الاتفاقية منع غيرها عن كما لاتها او محق الكمالات عن غيرها كالنار التی كمالها فی قوة الحرارة والاحراق ، وبها تحصل المصالح العظيمة و المنافع الكثيرة ، لكن قد يعرض لها احراق بيت ولی وثياب نبی وكذا الماء الذی كماله فی البرودة والرطوبة والسيلان و قد يعرض له تغريق بلاد وهلاك عباد ، وكذلك الارض والهواء والمطر والسحاب وغير ذلك .

وهذا القسم من الموجودات الممكنة انما يكون فيما يمكن فيه الاحالة والاستحالة والكون والفساد ، لكن اذا تأملنا حال الشخص المستضر بشیء من هذه العناصر الاربعة وتأملنا حال انتفاعه طول عمره بكل واحد منها لم يكن لذلك القدر اليسير من الضرر نسبة يعتد بها الی ذلك النفع الكثير ، واذا كان الامر كذلك فی الشخص الواحد المستضر فكيف يكون الحال فی نسبة ذلك الضرر اليسير الی انتفاع جميع الاشخاص الانسانية والحيوانية وغيرها و كذلك الادوية والاغذية النباتية التی قد يتضرر بها فی الندرة وكذلك وجود حيوانات فی انفسها خير الا انه يعرض لها ـ بسبب مصاكات اتفاقية ـ تأدی ضررها الی غيرها من الحيوانات كالحيات والعقارب والسباع الضارية والجوارح المفترسة وغير ذلك وكذلك الانسان المستعد للكمالات النفسانية والعقلية والخيرات الظنية والحقيقية قد يعتريه بسبب امور اتفاقية اعتقادات فاسدة وجهالات مركبة و اخلاق ذميمة و اعمال سيئة واقتراف خطيئات تضره فی المعاد ، ولكن هذه الشرور انما تكون فی اشخاص

قليلة اقل من اشخاص سالمين عن هذه الشرور والآفات ، و فى اوقات اقل من‌أوقات العافية والسلامة عنها .

الفصل (٤)

فى ان جميع انواع الشرور من‌القسم المذكور لاتوجد الافى عالم الكون والفساد (١) بسبب وقوع التضادفيه

وذلك لانك قدعلمت ان‌الشر الذى كلامنافيه ويقع الاصطلاح عليه هوعدم‌ذات اوعدم كمال لها واماكون نوع ادون منزلة من نوع آخراواخس درجة منه فى‌حدنفسه فليس ذلك شراًفى‌حقه ، فكون‌العقل ادون‌من‌الواجب وكون‌النفوس‌اخس منهاوالافلاك ادون من‌الكواكب والطبيعة ادون‌من‌النفس لايعد من‌الشرور ، فعلى هذالايوجدالشر فى

---

(١) كانه (قده) استشعر ان ارجاع الشر بحسب التحليل الى‌العدم يوجب وجودالشر فى‌جميع الماهيات‌الممكنة ، لان الماهية منشأ‌الاعدام والفقدانات بل‌يوجب تحققه فى‌مراتب الوجود ، فان‌كل مرتبةدانية فاقدة لكمال مافوقها ، فلامفر من‌كون الاعدام والشرورغالبة على‌الخيرفى نظام‌الايجاد : فاجاب بان الشر الذى‌كلامنافيه ويقع الاصطلاح عليه عدم‌ذات اوعدم‌كمال‌ذات ، فالواجب ان‌يكون فى‌الذات قوة عدمه اوعدم‌كماله وهو المادة ، فالشر انماهو فى‌عالم المادة .

وانت‌خبير بان ارجاع الامر الى‌اصطلاح لايفيد طائلا بعداقتضاء التحليل عموم‌الشر و تحققه فى‌غير الامورالمادية ، غاية الامران الشرلايطلق على‌هذه الاعدام بحسب اصطلاح‌لكن المحذور موجود بحسب المعنى وهوظاهر.

كيف لا؟ وقدصرح (ره) كرادا : بان‌الامكان والماهية وكل‌نقص‌وقصور وحد جهات عدمية والعدم‌شر فالتحقيق هوالاعتراف بكون الوجود الامكانى لايخلو من‌شرغير ان الشر منه ماهو نسبى كحال الممكن بالنسبة الى‌الواجب وحال كل‌مرتبة من‌الوجود بالنسبة الى مافوقها ، وهذاالشر هوعدم منتزع من‌مقام ذاته ومن‌لوازم الذات غيرمستند الى‌قضاء الهى. ومنه ماهو من‌قبيل اعدام‌الملكات كالموت‌وبطلان الحياة وفقدان الكمال بعدوجدانه،وهذا امر مختص بالمادة والجواب عنه ماجاب به فى‌المتن فافهم‌ذلك ـ طمدظله.

عالم الافلاك ومافيها ومافوقها اصلا، بل انما توجد تحت السماء وفي عالم الكون والفساد ومادة الكائنات العنصرية .

والتي يقع فيها من انواع الشرور قليلة بالنسبة الى الخيرات الواقعة فيها، ومنشأ ذلك الوقوع (١) هو قبولها للتضاد الموجب للكون والفساد ، فانه لولا التضاد ماصح حدوث الحادثات التي بسبب الاستحالات الباعثة للاستعدادات فماصح وجود نفوس غير متناهية واشخاص كذلك والنفوس لاتحصل الاعند حصول الابدان واستعدادات مادتها لتعلق النفس بها . وذلك لايحصل الا بتفاعل الكيفيات المتضادة فالتضاد الحاصل (٢) في هذا العالم سبب دوام الفيض ، فيكون خيراً بالنسبة الى النظام الكلي وشرا بالنسبة الى الاشخاص الجزئية على ان التضاد الذى هو سبب الكون والفساد ليس بجعل جاعل، لان كون الكيفيات (كالحرارة والرطوبة واليبوسة واشباهها) متضادة انما هو من لوازم ماهياتها بحسب وجودها الخارجي المادى وان لم يكن من لوازم وجودها العقلي كما وقعت الاشارة اليه ، ولوازم الوجودات كلوازم المهيات غير مجعولة بالذات فالمجعول بالذات في هذه الانواع نفس وجوداتها لانقائصها ونقصاناتها الذاتية كمامر ذكره وقبولها للتضاد من النقائص اللازمة لذاتها لابجعل جاعل ، وكما لايمكن ان يجعل الفاعل و الاشكال الكرية

---

(١) هذا توجيه لسبب وقوع الشر على مسلك القوم من القول بالكون والفساد والخلع واللبس واما على مسلكه (قده) من الحركة الجوهرية واللبس بعد اللبس فلاشر في تبدل جوهر من جوهر لان الصورة اللاحقة لاتفقد شيئا من كمال السابقة سواء كانت في طولها كتبدل الصورة الحيوانية من الصورة الانسانية ، اوفي عرضها كتبدل صورة عنصرية من اخرى ، وانما الشر في فقدان حد من الحركة اومرتبة منها بقياسه الى المادة المتحركة، وفقدان الحد اوالمرتبة من لوازم الانتقال غير المجعولة . واما الاعراض فهي موجودة بوجود الجواهر تابعة لها في حركتها، والكلام في الشر الطارى من انعدامها قريب مما قلنا في الجوهر ـ طمد.

(٢) تقدمة بيان لماسيأتي في الفصل التالي من دخول الشر في القضاء الالهي بالعرض ، وقد بين ذلك بوجهين احدهما ان هذه الشرور ـ وان شئت فقل: اسبابها ـ سبب لدوام الفيض فهي من الخيرات بالنسبة الى النظام الكلي وان كانت شرورا بالقياس الى الاشخاص الجزئية و ثانيهما انها لوازم ضرورية غير مجعولة للخيرات الموجودة فهي داخلة في القضاء بالعرض طمد.

متراصة دون خلل ويمكن ذلك في المربعات والمسدسات ومايتحل هي اليه (كالمثلث المتساوي الاضلاع) كذلك لايمكن للفاعل ان يجعل اصول الكائنات غير متضادة .

الفصل (٥)

في كيفية دخول الشرور(١) في القضاء الالهي

قدعلمت ان ليس للمهيات الممكنة في امكانها وافتقار وجودها الى موجد علة ولالكون وجودها ناقصاً عن التمام الواجبي ولالكون مادة الكائنات متضادة الصور سبب، ولالكون المتضادين متفاسدين سبب ولالكون النار محرقة والبحر مغرقاً سبب ، ولالكون المستغرق في شهوات الدنيا ولذاتها محترقا بنار الجحيم محجوباً عن الجنة والنعيم سبب فهذه هي اللوازم الضرورية التي ليست بجعل جاعل انما المجعول ملزوماتها التي هي من جملة الخيرات فكثير من الغايات الكمالية لبعض الاشياء مضرة اومفسدة لبعض الاشياء كما ان غاية القوة الغضبية مضرة بالقوة الناطقة .

وقدعرفت ـ فيماتقدم في العلم الكلي من مباحث العلة الغائية ـ الضرورات التي تلزم الغايات الذاتية فهذه الشرور من لوازم الغايات الخيرية كالامكانات اللازمة للهويات، والنقصانات الضرورية للوجودات والنقصانات الوجودية عن رتبة الوجود الاول متفاوتة،

---

(١) اي: بكلامنيه المصطلح وغيره كمايفصل ، ثم ان دخولهما في القضاء بالعرض اما دخول الشرور ـ بمعنى النقصانات والامكانات اللازمة للماهيات ـ في القضاء بالعرض فلكون الماهيات ولوازمها مجعولات بالعرض ، والمجعول بالذات هوالوجود الذي هوالذي خير واما دخول الشرور ـ التي هي الوجودات المضادة التي هي خيرات بالذات وشرور بالعرض ـ في القضاء بالعرض فلكونها جعلت من الجاعل الحق للخيرات الذاتية ، لالان تكون معدمة لذات اولكمال ذات . فالنار جعلت لتكون من اركان وجود المركبات ، ولينضج اغذية الانسان مثلا بل خلقت له ، لالان يحرق ثياب مظلوم فهويقع بالعرض والغضب جعل فيك لتدفع مايزاحمك من اسير الي الله (تعالى) ولتذب عن مدينة فاضلة لالان تفترس مايزاحمك عن مشتهيات النفس الامارة والوهم جعل فيك ليحرسك ويرقبك عن الوقوع في مواقع التهلكة قبل بلوغك الى الكمال لالان تخاف من الميت اومن فقد رزقك في غدك قبل مجيئه وهكذا ـ س قده

فان نقصان الجسم عن ددجة الواجب اكثرمن نقصان النفس ، ونقصان الحس عن درجة العقل الاول اكثرمن نقصان الخيال ، فلوكان النقصان في جميع الممكنات متشابهاً كانت الانواع كلها نوعاً واحداً ومهياتها مهية واحدة ، وكما ان مهيات الانواع بحقائقها متفاوتة فكذلك هويات الاشخاص التي تحت نوع واحد متفاوتة .

وبالجملة الابداع يوجب نقصان المبدع عن المبدع والالم يكن احدهما بكونه مبدعاً والاخرمبدعاً اولى من العكس فاذن من الضرورة ان لايكون ممكن ماخالياً عن نقص وقصور ومن الضرورة ان يكون النقص في عالم النفوس اكثرمنه في عالم العقول، وفي عالم الطبايع اكثرواشدمما في عالم النفوس ، وفي عالم العناصراكثرواشدمما في عالم الافلاك وهكذا الى ان ينتهي الى مادة مشتركة لاخيرية فيها الاالقوة والاستعداد لقبول الاشياء وستعلم انها - وان بلغت الى نهاية الخسة والشرية في ذاتها - لكنها وسيلة لحدوث الخيرات كلها ، وان الوجود بسببها يعود و يرجع الى الكمال بعد النقص ، والى الشرف من الخسة ، والى الصعود من الهبوط ، و هذه المادة كما انها قابلة للصورة قابلة للعدم، ولا يمكن لها ان يقبل الصور كلها ولايقبل اعدامها ومقابلاتها .

فاذن نقول : ان الشرور التي هي من باب الاعدام والنقصانات والقصورات في الجبلة فليس ثبوتها لان فاعلايفعلها ، بل لان الفاعل لم يفعلها ، وهي التي ليست خيرا بالقياس الى شيءآ خروااما الشرور التي تلحق باشياء هي في نفسها خيرات وبالقياس الى بعض الاشياء شرور- كوجود النار والماء والسيف والسنان والسبع والحية وغيرها من الذوات وكوجود الغضب والشهوة والجربزة والشيطنة وغيرها من الصفات ، وكوجود الضرب و الطعن والقتل وغير ذلك من الافعال - فانما هي من سببين : سبب من جهة المادة لانها قابلة للصورة والعدم ، وكان ممتنعاً ان لاتكون قابلة للمتقابلات وسبب من جهة الفاعل لانه وجب ان يفعل فعله الخاص اذا لاقى في مادة لفعله .

واستحالة ان يكون للقوى الفعالة لذواتها افعال متضادة او يكون قدحصل وجودها وهي لاتفعل فعلها ، فمن المحال ان تفعل النار الاغراض المقصودة منها ولاتحرق بدن انسان لاقته ، اوان يفعل السيف الا غراض التي لاجلها ولايقطع عضوانسان اذا ضرب

به علیه ، فلم یکن بدّ من ان یکون الغرض النافع فی وجود هذه الاشیاء مستتبعاً لافات یعرض منها فی بعض المواد ، لکن الامر الاکثری والامر الدائم هو الخیر المقصود منها فی الطبیعة .

اما الاکثری فان المنتفعین بالنار مثلا اکثر من المستضرین والمستضرون ایضاً اوقاتهم التی هم فیها فی کنف السلامة من الاحتراق اکثر من زمان استضرارهم .

واما الدائم فلان انواعاً کثیرة لاتستحفظ الا بوجود مثل النار فلم یحسن فی الارادة الازلیة والعنایة الاولی ان یترك المنافع الاکثریة والخیرات الدائمة لعوارض شریة اقلیة ، فالحکمة الالهیة اقتضت ان لایترك الخیرات الدائمة النوعیة والمنافع الاکثریة لاجل شرور فی امور شخصیة غیر دائمة ولا اکثریة ، فالخیر مقضیّ بالذات والشر مقضی بالعرض .

واعلم ان هذا القسم من الشر الوجودی لایوجد فی عالم القضاء الالهی الذی هو عبارة عن وجود جمیع الاشیاء بصورتها العقلیة ، لخلوصها عن المادة ونقائصها ، فالنار العقلیة لاشرّ فیها (۱) وکذا الماء العقلی و الا نسان العقلی و الفرس العقلی والاسد العقلی وکذا سائر الصور العقلیة لسائر الاشیاء لاشریة لها بل کلها خیر محض و انما یوجد الشرور فی عالم القدر الذی هو تفصیل الصور التی فی عالم القضاء وتجسیمها و تقدیرها بقدرها المعلوم وهذا الوجود الجسمانی لایخلو من تضاد وتمانع توجبان التفرقة والتکثیر ، ویعدمان تلك الجمعیة والوحدة ، ومنبع التفرقة هی المادة کما ان منبع وجود المادة هو الامکان. فان صدور المواد الجرمانیة من العقول الفعالة انما هو من جهة امکاناتها ونقصاناتها لامن جهة وجوب وجوداتها وکمالاتها فالهیولی منبع الشرور والنقص ، ولابد من وجودها کما علمت .

قال «المحقق الطوسی»(ره) فی «شرح الاشارات» عند قول «الشیخ»: لان کل شیء لازم له بوسط اوبغیر وسط یتأدی الیه بعینه قدره الذی هو تفصیل قضائه الاول تأدیاً

---

(۱) بل النار الکلیة التی فی عقلك لاتضاد الماء الکلی الذی فیه، بل النار الجزئیة التی فی خیالك لاتضاد الماء الجزئی الذی فیه ـ س قده .

واجباً اذكان ما لايجب لايكون كما علمت ـ بهذه العبارة «اقول . فی تقریره لمّا كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية التى لانهاية لها حاصلة من حيث هی معقولة فی العالم العقلی بابداع الاول الواجب اياها وكان ايجاد مايتعلق منها بالمادة فی المادة على سبيل الابداع ممتنعاً ، اذهی غيرمتهيئة لقبول صورتين معاً فضلا عن تلك الكثرة، وكان الجود الالهی مقتضياً لتكميل المادة بابداع تلك الصورفيها واخراج مافيها بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدّر بلطيف حكمته زماناً غير(١) منقطع فی الطرفين يخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل واحداً بعد واحد فتصير الصورفی جميع ذلك الزمان موجودة فی موادها ، والمادة كاملة بها واذا تقرر ذلك فاعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات فی العالم العقلی مجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن وجودها فی موادها (٢) الخارجية بعد حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد كما جاء فی التنزيل «وان من شیء الاعندنا خزائنه وما ننزله الابقدر معلوم» والجواهر العقلية ومامعها(٣) موجودة فی القضاء والقدر مرة واحدة باعتبارين ، والجسمانية ومامعها موجودة

---

(١) وكذا قدر حركة دورية كذلك بأجزائها ترتبط الحوادث الى القديم ولايلزم التخصيص بلامخصص ـ م‌قده.

(٢) **ان قلت** : قول الشيخ «يتأدى اليه بعينه قدره» يدل على ان المراد هو القدر العلمی اعنی صور النفوس المنطبعة الفلكية ـ لاالعينی ، اذالمتأدی غيرالمتأدی اليه · **قلت**:قدحمل المحقق (قده) التأدية على التأدية العرضية من الاسباب المقدمة على الزمانی بالزمان لاالتأدية الطولية وان كان لها ايضاوجه ، ولعله اشار بذلك اشارة لطيفة الى الحق عنده من العلم الحضوری بهذه الوجودات الجزئية ـ م‌قده.

(٣) على ظاهر كلام المحقق (ره) اشكالان : **احدهما** ان القدر على ماعلم من تعريفه هووجود كل شیء فی موادها مفصلة ، والجواهر العقلية لايمكن ان تكون فی المواد، وكيف يمكن ان تكون فی القضاء والقدر بهذا المعنى مرة واحدة ؟ **وثانيهما** القضاء ـ على ماعلم سابقا ـ هووجود الصور العقلية لجميع الموجودات فائضة عنه(تعالى) فی العالم العقلی على سبيل الابداع دفعة بلازمان ـ وقول المحقق «لما كان جميع صور الموجودات الكلية والجزئية يشير الى هذا ـ فعلى هذا فالقضاء فی الجواهر العقلية لاالعكس.

ودفعهما بان القضاء والقدر هنا غيرماهو المصطلح ، فان المراد ان الجواهر العقلية ←

فيهما مرتين» (انتهى كلامه) .

وقال الشيخ الاشراقي في «التلويحات» لو : «نظرت الى آثار رحمة الله في هذا العالم لقضيت العجب من ان الرحمة الالهية لمّا كان غير جائز ان تقف على حد يبقى ورائها الامكان غير المتناهي وجدت هيولى ذات قوة القبول الى غير النهاية ، كما للمبادي قوة الفعل الى غير النهاية ، وكان لابد ايضاً لتجدد الفيض من تجدد أمر ما فوجدت اشخاص فلكية دائرة الاغراض علوية يتبعها استعداد غير متناه ينضم الى فاعل غير متناه وقابل كذلك فينفتح باب نزول البركات ورشح الخير الدائم في الازال والاباد ، ويحصل

← كلها موجودة في علم الباري (تعالى) بالاجمال ، وهو القضاء من حيث ان ذلك العلم الاجمالي عين الكشف التفصيلي فهو القدر، اوان بالجواهر العقلية غير العقل الاول ، وكذا المراد بالعالم العقلي - الذى مضى في كلام المحقق - يجوز ان يكون العقل الاول لاجميع العقول، فوجود صورها فيه مجملة (اى بنحو البساطة) قضاء ، و مفصلة باعتبار ماهياتها قدر . وهذا القدر ايضاً غير ما اصطلحوا عليه . واما كون الجواهر العقلية في القضاء او بالعكس فامر سهل كما ان الحركة في الزمان بوجه والزمان في الحركة بوجه ، فان معنى «في» في المواضع مختلف كما قرر في موضعه . وكون وجودها فيهما مرة واحدة لاجل ان التفاوت بين المجمل والمفصل بنحو الادراك لا بالمدرك واما الجسمانيات فمعلوم انها موجودة مجملة في القضاء مرة ومفصلة في القدر مرة اذ ليست من صقع الربوبية لغلبة السوائية بغلبة احكام المادة عليها ، فلها وجود تفصيلي في القدر العيني سوى وجودها مجملة في العالم العقلي .

ويمكن ان يحملا على ما هو المصطلح و يلاحظ الكيانيات من صقع الجواهر العقلية الابداعية ، وقد علمت ان نسبة المتغيرات الى الثابت دهر فحق انها موجودة فيهما مرة واحدة دهرية ، فاذا لوحظ الكلي والمحيط فالجزئي والمحاط لم يبق لهما اثر وحكم على حيالهما بخلاف الجواهر الجسمانية ، فانها مأخوذة بشرط لا لمكان التعلق بالمادة ، فهذا وجود ، ومعلوم انها غير محيطة بما فوقها بل مسبوقة بعلم مافوقها بها وذاك وجود آخر . قال «صاحب المحاكمات» : «والجواهر العقلية موجودة في القضاء والقدر مرة واحدة اذ لا وجود لها الافي الازل ولكن باعتباري الاجمال والتفصيل ، واما الصور والاعراض الجسمانية فهي موجودة فيهما مرتين : مرة في الازل مجملة ، ومرة فيما لا يزال مفصلة» (انتهى كلامه) وهو مجمل ، تفصيله ما ذكرنا - س قده .

الفیض علی کل قابل بحسب استعداده ، اذ المبدء الواهب لاتغیر فیه ، ولوکان للنمل استعداد قبول نفس اشرف ـ کماللانسان ـ لحصل فیهاـمن فیض العقل الفیّاض .

ثم لماکان اشرف مایتعلق بالهیولی النفس الناطقة ـ وکان غیرجائزخروج الممکن فیها دفعة دون الابدان ولامع الابدان ـ فبحسب الادوار والاکوار والاستعدادات یحصل نفوس من فیض واهبها قرنا بعدقرن ، راجعة الی ربها اذاکملت» (انتهی کلامه) .

فقد تبین واتضح ان اللانهایة فی الاشخاص والنفوس ـ التی اقتضتها العنایة الازلیة ـ من ضرورتها وقوع الاستحالة والتضاد فی عالم الکون والفساد ، ولولا التضاد لماصحّ الکون والفساد ، ولولا الکون والفساد ماامکن وجود اشخاص غیرمتناهیة ، ولاالتی هی اشرف منها وهی النفوس غیرالمتناهیة الحیوانیة ، ولاالتی هی اشرف من القبیلتین وهی النفوس غیرالمتناهیة النطقیة وکون الصور والکیفیات مضاداً بعضها لبعض قدعلمت انها لیست بفعل فاعل بل من لوازم وجودها القدری المادی . ومن ضرورة التفاعل بینها حتی یقع الاعتدال و یحصل بدکمال تضادها ، فصح انه لولا التضاد ماصح دوام الفیض من المبدء الجواد ، ولوقف الجود ، ولتعطل العالم العنصری عن قبول الحیوة التی بها یحصل نیل المقصود ، و بقی اکثر ما یمکن فی مکمّن الامکان و کتم العدم البحت ، ولم یمکن للسالک السفر الی الله تعالی والرجوع الیه ، وقد قال (سبحانه) : **«کما بدأنا اول خلق نعیده»** .

ومن تأمل فی امر الموت الذی یعدّه الجمهورمن اقوی انحاء الشرورلعلم ان فیه خیراًکثیراً ـ لانسبة لشریته الیه ـ یصل الی المیت والی غیره ، اما الواصل الی غیره فانه لوارتفع الموت لاشتدالامرعلی الناس وضاق المکان حتی لایمکنهم التنفس فضلا عن الحرکة والاکل والشرب فالمفروض انه حی عند ذلک اسوء حالا من المیت واما الخیر الواصل الیه فخلاصه عن هذا الوجود الدنیوی المعرض للافات والمحن ، ومآله الی الرحمة کما سنبینه انشاءالله .

الفصل (٦)

في دفع اوهام وقعت للناس فيمسئلة الخيروالشر

منها انالقسم الثاني الذي الخيرفيه غالب على الشرلم لميوجد عنالبارى على وحه لايعتريهشراصلاحتى يكون الموجوداتكلهاخيرات محضة .

واجيب بانه لوكان كذلك لكان الشيء غيرنفسه ، اذكان هذا غير ممكن في هذا القسم منالوجود ، وهو ممكن فيالوجود المطلق لامكانه فيالنمط الاول من الوجود ، فانه قدفاض عن المدبر الأول الفياض على الاشياء الصور العقلية المجردة بالكلية والصورالنفسية المتعلقة نحواما من التعلقوالطبائع السماوية المتقدرةالذوات المرتفعة عن المفاسد والمضار ، وبقيهذا النمط الثانيالذيلايمكن وجودهالابمخالطة القوى والاعدام والاضداد .

فاذا قلت لم لا توجد النار (١) التي هي احد انواع هذا القسم على وجه لا يلزمهاشر ؟ **فكانك** قلت : لم لميجعل النار غير النار ، ومن المستحيل ان يجعل النار غير النار ومن المستحيل ان يكون النارناراً وتمسّ ثوب ناسك ولامانع من الحريق ولا تحرقه .

ومنها انكم زعمتم انالخيرفيالعالم كثير والشرقليل ونحن اذانظرنا فيانواع

---

(١) وبتقرير آخر : لولميتحقق في عالم المادة شر كفساد صورة او تبدلها اوفقدان كمال ثانكان وقوع الخير و فعليتها ضروريا وارتفع بذلك امكان فقدان الكمالات الاولى والثانية ، فيرتفع المادة ويعود الماديانمجردة والمجردات موجودة بالفعل ونوع كلمنها محصرة فيفرد فيعود معنيقولنا «لملميخلق عالم المادة خاليا منالشرور ؟» اليقولنا «لملم يكتفالله (سبحانه) بعالم التجرد؟ ولمخلق عالم المادة وفيهاشر ؟ » والجواب ان فيه خيرا كثيرا فافهم. و بذلك يظهر انلامعنيلتحقيقالسعادةوالنفعوالطاعةوالثوابومايناظرها لولاتحقق الشقاوة والضرر والمعصية والعقاب ومامن هذا القبيل ممالها ولمايقابلهاامكان ـ طمد.

الکائنات وجدنا الانسان اشرف الجمیع ، و اذا نظرنا الی اکثرافراده وجدنا الغالب علیهم الشرور، لوجود افعال قبیحة واعمال‌سیئةواخلاق وملکات ردیة واعتقادات‌باطلة وبالجملة الغالب علیهم طاعة الشهوة والغضب بحسب القوة العملیة ، والجهل المرکب بحسب القوة النظریة . وهذان الامران مضران فی المعاد ، مولمان للنفس، موجبان للشقاوة فی العقبی ، مانعان عن السعادة الاخرویة ، فیکون الشرغالباً علی هذا النوع الذی هوالثمرة القصوی والغایة العظمی، لوجودهذه الاکوان‌وبناء عالم‌العناصروالارکان واما الاستمتاع بالشهوتواللهو واللعب ـ الذی هو السعادةالدنیویة التی‌هی فی‌التحقیق شقاوة فهومع ذلک حقیرجداًبالنسبة الی‌مایحرمونه من‌السعادة الحقیقیة، ویکتسبونه من نار الجحیم‌والعذاب الالیم.

واجیب عن‌هذا (١)بان احوال الناس فی‌العقبی‌کاحوالهم فی‌الدنیا ، واحوالهم فی‌النشأة الاولی علی‌ثلاثة اقسام .

الاول هم‌البالغون فی‌الحسن والصحة .

والثانی المتوسطون فیهما وهم الاکثرعلی تفاوتهم‌فی‌درجات التوسط .

والقسم‌الثالث البالغون فی النقصان الممنوّون بالقبح والسقم والعاهات ، و هؤلاء اقل من المتوسطین و اذا نسبتهم الی مجموع القسمین الاولین کانوا فی غایة مایکون من القلة و الحقارة بالنسبة الیهم . فکذلک احوال النفوس فی الاخرة علی ثلاثة اقسام .

الاول الکاملون فی‌القوتین البالغون فی تحصیل الکمالات الحکمیة النظریة واقتناء الملکات الکریمة العملیة .

الثانی المتوسطون فی تحصیل ذلک ، وهم الاکثروالاغلب علی تفاوت مراتبهم فی‌ذلک من‌القرب الی الطرف الاشرف والبعد عنه الی الارذل .

والثالث هم البالغون فی‌الجهالات البسیطة والمرکبةالممعنون‌فی‌رداءةاخلاق، فهؤلاء اقل عدداً من‌القسم الثانی بکثیر، واذا نسبتهم الی مجموع‌القسمین الاولین‌کانوا

---

(١)المجیب هو«الشیخ الرئیس» فی «الاشارات» وتبعه اللاحقون ــ مقده.

في غاية القلة والحقارة ، فلاهل الرحمة والسلامة غلبة وافرة في كلتا النشأتين .

قال «الشيخ الرئيس» في «الاشارات» لا «يقعن عندك ان السعادة في الاخرة نوع واحد ، ولايقعن عندك بل انما يهلك الهلاك السرمد ضرب من الجهل (والرذيلة) وانما يعرض للعذاب ضرب من الرذيلة وحدّ منه ، وذلك في اقل اشخاص الناس ، ولاتصغ الى من يجعل النجاة وقفاً على عدد و مصروفة عن اهل الجهل والخطايا صرفاً الى الابد واستوسع رحمة الله» (انتهى كلامه) .

اقول : هذا الكلام والذى قبله وان كان منافياً لظواهر بعض النصوص والروايات (١) الا ان الامعان في الاصول الايمانية والقواعد العقلية يعطى الجزم بأن اكثر الناس في الاخرة وجب ان يكون من اهل السلامة والنجاة ولا هل المعرفة و الكشف نمط آخر من التحقيق في هذا المقام سيجيء ذكره من ذى قبل انشاء الله .

على ان البرهان اللمى قائم على ان خلق كل نوع طبيعى من افاضة الله وترتيبه النظام يجب ان يكون على نهج يبلغ جميع آحاد ذلك النوع اواكثرها الى كمالها الخاص بها من غير مانع ولا مزاحم الاعلى سبيل الندرة الاتفاقية من غير دوام لكن يجب ان يعلم ان الذى كلا منافيه (٢) هو الكمال الاول والثانى لاالذى بعدهما

---

(١) لم اجد منافاة ، والروايات معارضة بمثلها ، ومثل قوله (تعالى) : «وقليل من عبادى الشكور» لايدل على ماذكره ، اذا التقصير في الشكر لاينافي كون المقصر من اهل النجاة لجواز ارادة الشكور في الطرف الاشرف وهو صيغة المبالغة ، مع ان القلة في الشكر معارضة بالاضافة التشريفية في «عبادى» - س قده.

(٢) اى : الكمال الذى قلنا ان الشر عدم كمال الذات هو الكمال بحسب قوة النوع اوبحسب استعداد الشخص ، لان كل شيء انما المطلوب منه كمال مخصوص كالصولة من الاسد والعدو من الغزال ، والمراد بما بعدهما من الكمالات ماليس كذلك كما مثل بالحكمة بالنسبة الى اكثر الناس ، فهى غير مأخوذة في الطبيعة الانسانية المطلقة ، ولايستعد لها مواد اكثر الناس ، فعدمها ليس شرا لهم ، فالتقويم من «الالف» مطلوب ، والتمويج من «الدال» مرغوب ، و المراد بقوله : «الذى كلامنا فيه» ان الكمال الذى قلنا ان افراد كل نوع لابدان تصل ـــه

من الكمالات وان يعلم ان افراد الانسان - بماهم اناث - ليس مقتضى كما لهم الاول ولاالثاني ان يكونوا حكماء عرفاء بالله وملكوته وآياته واليوم الاخر فان هذا ليس في جبلّة اكثر الناس بل في طباع طائفة مخصوصة هم في الحقيقة نوع آخر من الناس مخالف لما سواهم فان الانسان قد اشرنا الى انه من حيث النشأة الاولى نوع واحد ومن حيث نشأة الفطرة الثانية من طينة سرّه وباطنه انواع كثيرة ولكل نوع منهم كمال يخصّه وسعادة لاجله وشقاوة تقابلها كما سيجيء وشرحه في بحث المعاد

قال «الشيخ» في «الشفاء»: «اعلم ان الشر الذي هو بمعنى العدم اما انه يكون شراً بحسب امر واجب اونافع قريب من الواجب واما ان لايكون شراً بحسب ذلك بل شراً بحسب الامر الذي هو ممكن في الاول، ولو وجد لكان على سبيل ماهو فضل من الكمالات التي بعد الكمالات الثانية، ولامقتضى له من طباع الممكن فيه، وهذا القسم غير الذي نحن فيه وهو الذي استثنيناه هذه وليس هو شراً بحسب النوع بل بحسب اعتبار زائد على واجب النوع كالجهل بالفلسفة اوبالهندسة اوغير ذلك، فان ذلك ليس شراً من جهة ما نحن ناس بل هو شر بحسب كمال لاصلاح في ان يعم وستعرف انه انما يكون شراً اذا اقتضاه شخص انسان اوشخص نفسه وانما يقتضيه الشخص لا لانه انسان اونفس بل لانه قد ثبت عنده حسن ذلك واشتاق اليه واستعد لذلك الاستعدادات واما قبل ذلك فليس مما ينبعث اليه الشيء في بقاء طبيعة النوع انبعاثه الى الكمالات الثانية التي تتلو الكمال الاول، فاذا لم يكن كان عدماً في امر مامقتضى له كان في الطباع» (انتهى عبارته).

ومنها انه اذا كان مايستر عن الانسان من المعاصي اويتصف به من الرذائل واقعاً بقضاء الله داخلا في قدره كما اعترفتم به فيجب وقوع تلك المعاصي والاثام منه بالضرورة، شاء الانسان اوابى، واذا كان وقوعها واجباً اضطرارياً فلايليق بالواجب جل الذي هو منبع الجود والاحسان، عن ان يعاقب بذلك اهل العصيان، ويعذب الانسان الضعيف العاجز على فعل يجب صدوره عنه على سبيل الاضطرار، فان ذلك ينسب الى خلاف

← الى كمالها هوالكمال الاول والثاني لامابعدهما، وهذا انسب بماقبله، والاول انسب بمابعده اعنى قول «الشيخ» «وهوالذي استثنيناه» ــ منه قده

مقتضى العدل والاحسان بل الى الجور و العدوان ، و ذلك محال على الواجب تعالى كيف « وان الله يأمر بالعدل والا حسان و ايتاء ذى القربى و ينهى عن الفحشاء والمنكر و البغى » .

و الجواب على مقتضى قواعد الحكماء(١) ان الله غنى عن العالمين، وبرىء عن طاعة المحسنين ومعصية المسيئين ، وانما الوارد على النفس بعد مفارقة الدنيا انماهو على تقصيرها وتلطيخ جوهرها بالكدورات المؤلمة والظلمات الموذية الموحشة لا ان عقابها لمنتقم خارجي يعاقبها ويؤذيها وينتقم منها فى افعالها كما يتوهم النفوس العامة مما يرون من العقاب الحاصل في هذا العالم بالاسباب الخارجية، وليست الامور الاخروية كذلك ، فان العقوبات هنالك من لوازم اعمال (٢) و افعال قبيحة ونتائج هيئات ردية وملكات سيئة ، فهى حمالة لحطب نيرانها ، ومعها وقود جحيمها ، فاذا فارقت النفس

---

(١) ارجاع لمسلك المجازاة بالثواب والعقاب الى مسلك نتائج الاعمال ، وهناك جواب آخر وهوان الفرق بين الافعال الاختيارية و الجبرية اوالاضطرارية ــ مع قطع النظر عن تعلق القضاء بها ــ ضرورى لا ينكره الاكابر ، ثم ان تعلق القضاء بالفعل الاختيارى بحده لو استوجب كونه اضطراريا لزم من ذلك الخلف ، بل تعلق القضاء به يؤكد اختياريا ، والاتخلف المقضى عن القضاء وهوفى قضائه (تعالى) محال . والظاهران هذاخلط كونه منهم بين التسخير و الجبر ، فالفعل الاختيارى بحده المتعلق تسخيرى ، بمعنى ان الفعل الاختيارى مراد له (تعالى) واقع لامحالة ، لاان المراد حاق الفعل مع سقوط قيد الاختيار ــ ط مد .

(٢) وهذا معنى تجسم الاعمال الوارد فى الشرع المقدس اى : تكرر الاعمال تصير منشأ لحصول الملكات ، والملكات لها الخلاقية باذن القدير الخلاق جل شأنه ، وينور ذلك اتحاد مادة الملكة والملك و فيض ماء الوجود فى الاودية بقدرها ، و النور ينصبغ فى القوابل الزجاجية بصبغها ، و بالجملة : تكـون للملكات اظلال تناسبها و صور تشابهها ، كصورالنمل لملكة الحرص . وصور الحيات والعقارب لملكة الاذية ، وقس عليهما غيرهما و نعم ماقيل : .

گر ز خاری خسته ای خود کشته ای * ور حریر قز دری خود رشته ای ـ ره قده

البدنة متلطخة بالملكات المذمومة والهيئات المرذولة ، وزال الحجاب البدني وفيها مادة الشعلات الجحيمية وكبريت الحرقات الباطنية والنيرانات الكامنة اليوم ـ فشاهدتها بعين اليقين ، وقداحاطت بها سرادقها ، واحدقت بقلبها عقاربها وحياتها ، وعاينت حرارة شهوات الدنيا وتأذت بموذيات اخلاقها وعاداتها ، وردت اليها مساوي افعالها ونتائج اعمالها كما « قال الصادق ﷺ انما هي اعمالكم ترد اليكم » وقال «رب شهوة ساعة اورث حزناً طويلا» ويكون حال الانسان المتألم بهذا العقاب بسبب الهيئات الردية كحال الانسان المنهوم المقصر في الحمية اذاردت اليه شدة نهمته وقوة شهوته وضعف معدته اوجاعاً وامراضاً مولمة فيكون هذا التألم من لوازم ماساق القدر اليه من الشهوة المؤدية الى هذا التألم ، لالان الطبيب الذى امره بالاحتماء ينتقم منه .

ومنها وهومن ركيك الاعتراضات (١) على الحكماء انهم لما لم يقولوا بالحسن والقبح (٢) في الافعال كما ذهب اليه المعتزلة ، ونفوا في افعال الواجب تعالى الغرض

---

(٥) المعترض هو الامام الرازى ـ ط مدظله

(٦) اى : العقليين ، اقول ان هذا الاولك افتروه عليهم حاشاهم عن ذلك ، و كيف يقول الذين هم ابناء لعقل واسلاءه : بنفى التحسين والتقبيح العقليين : نعم لما كان الحسن والقبح عندهم بمعنى موافقة الغرض والمصلحة وخلافها ـ والحكماء باعتقاد هولاء نافون للغرض ـ نسبوه اليهم فكأنهم يقولون : ينبغى للحكيم ان لايقول به .

و لما كان هذه المسألة من معارك الاراء لابأس بذكر طرف من الكلام فيه فنقول : اختلف في حسن الاشياء وقبحها ، بل هما عقليان اوشرعيان ؟ فذهب «الحكماء» و «الامامية» و «المعتزلة» الى الاول والاشاعرة الى الثانى . ثم ان « المعتزلة » اختلفوا فذهب الاقدمون منهم الى ان حسن الافعال و قبحها لذواتها لا لصفات فيهما ، وذهب بعض من قدمائهم الى اثبات صفة حقيقية توجب ذلك مطلقا في الحسن والقبح جميعا ، وذهب «ابوالحسين» الى هذا في القبح دون الحسن ، فقال : لاحاجة فيه الى صفة محسنة بل يكفى انتفاء الصفة المقبحة ، وذهب «الجبائى» الى ان ليس حسن الافعال وقبحها لصفات حقيقية فيها بل لوجوه اعتبارية وصفات اضافية ويختلفان بحسب الاعتبارات في لطمة اليتيم تأديبا وظلما ،

و المراد من كون الحسن والقبح عقليين ان العقل يمكنه ان يفهم ان الفعل الفلانى ممدوح في نفس الامر والاخر مذموم وان لم يرد به الشرع الانور اويمكنه فهم الجهة التى ←

بل قالوا بالایجاب ، فاذن خوضهم فی هذه المسئلة من قبیل الفضول، فان السؤال «بلم» غیر وارد مع القول بالایجاب فی الافعال ، اومع القول بنفی التحسین والتقبیح فیها .

و الجواب اما اولا فانهم ما نفوا الغایة و الغرض عن شیء من افعاله مطلقا بل انما نفوا فی فعله المطلق وفی فعله الاول غرضاً زائداً علی ذاته (تعالی) واما ثوانی الافعال والافعال المخصوصة والمقیدة فاثبتوا الکل منها غایة مخصوصة کیف ؟ وکتبهم مشحونة

← بها حسن الفعل فأمر به الشارع اوقبح فنهی عنه ان کان بعد ورود الشرع ، وعدم فهمه جهات الحسن والقبح فی بعض الافعال لایقدح فی عقلیتها لانه یعلم اجمالا انه لوکان خالیا عن المصلحة اوالمفسدة یقبح عن الحکیم طلب فعله اوترکه . والمراد من کونهما شرعیین انه لایمکن للعقل ادراک الحسن و القبح وان فاعل هذا یستحق المدح وفاعل ذاک یستحق الذم ، ولا ادراک جهات الحسن و القبح فی فعل من الافعال لاقبل ورود الشرع ولا بعده وقد یقال : المراد بالعقلیة : اشتمال الفعل علی الجهة المحسنة اوالمقبحة سواء ادرک العقل تلک الجهة ام لا وبالشرعیة : خلاف ذلک فعلی العقلیة الشرع کاشف ومبین للحسن والقبح الثابتین له فی نفس الامر ، ولایجوز فی الفعل الذی امر به ان ینهی عنه فی ذلک الوقت بعینه ولافیما نهی عنه ان یأمر به کذلک نعم یجوز اذا اختلف الوقت کما فی صورة نسخ الاحکام . وعلی الشرعیة الشرع هو المثبت له لاالکاشف ، ولیس الحسن او القبح عائد الی امر حقیقی فی الفعل قبل ورود الشرع ویجوز التعاکس المذکور ، ولاعلاقة لزومیة بین فعل الصلاة مثلا ودخول الجنة ،ولا بین اکل اموال الیتامی ظلما واکل النار فی الباطن ، و لذا لوادخل الله العبد المؤمن العابد الزاهد النار والکافر المشرک الجنة لجاز عند اصحاب هذا المذهب، بخلافه علی مذهب التحقیق فان العلاقة اللزومیة ثابتة عقلا بین الافعال الحسنة والصور الملذة و بین الافعال القبیحة و الصور المولمة کما فی الکتاب المجید «جزاء بما کنتم تعملون» و«جزاء بما کنتم تکسبون» و قوله (ص) : «انما هی اعمالکم ترد الیکم» وقولهم بنفی السببیة و المسببیة وجری عادة الله (تعالی) باطل.

اذا عرفت ذلک فاعلم ان الحق هو عقلیة الحسن و القبح للعلم الضروری باستحقاق المدح علی العدل والاحسان والذم علی الظلم و العدوان ، وهذا العلم حاصل لکل عاقل وان لم یتدین بدین و لهذا یحکم بهمنکر الشرائع ایضا «کالبراهمة» وایضاً الحکم بحسن ما حسنه الشارع اوقبح ماقبحه یتوقف علی ان الکذب قبیح لایصدر عنه وان الامر بالقبیح و النهی من الحسن سفه وعبث لایلیق به وذلک اما بالعقل والتقدیر انه معزول واما بالشرع فیدور من قدمه

بالبحث عن غايات الموجودات ومنافعها ، كما يعلم من مباحث الفلكيات ومباحث الامزجة والمركبات وعلم التشريح وعلم الادوية وغيرها .

واما ثانياً فلما علمت غير مرة أن فعله تعالى بعين الارادة والرضا (١) المنبعثين عن ذاته بذاته ، والايجاب الحاصل منهما غير الجبر الذى يكون في المبادى الطبيعية العديمة الشعور والمبادى التسخيرية .

واما ثالثا فهب ان الامر كمازعمه فللحكيم ان يبحث عن كيفية ترتب الافعال من مباديها الذاتية على وجه المناسبة وعدم المنافات ، وان يبحث عن كيفية صدور الشرعما هو خير بالذات، فينبّه على ان الصادر منه اولا وبالذات هو الخير وان الشر غير صادر منه بالذات بل صدور الخيرات الكلية ادى الى شرور جزئية قليلة العدد بالاضافة الى تلك الخيرات العظيمة ، فلم يكن الصادر منه تعالى شراً اصلا، كيف ؟ وبماذكروه يدفع شبهة عظيمة من المجوس القائلين بشرك عظيم من اثبات اثنينية القديم سموهما «يزدان» فاعل الخير و «اهرمن» فاعل الشر، وكفى شرفاً وفضلا لهم في بحث يدفع بمماهي بذر الشبهات كشبهة «ابليس» اللعين حين اعترض على الملائكة ـ الذين هم من افاضل عالم السموات كما أن الحكماء من افاضل طبقات الجنات ـ بأن الله لم خلقني وقدعلم انى اضل عباده عن الطريق ، واغويهم عن الصراط المستقيم فاجيب بالجواب القاطع لسئواله على وجه الالزام (٢) للمجادل الذى لايستعد لادراك النهج البرهاني . وقيل

---

(١) واذ كان فعله عن علم سابق ورضا بالفعل وليس فوقه من يحمله على مافعل ، ولافي عرضه من يعارضه فيزاحمه ، فهو مختار في فعله . واما كون الفعل ضروريا كما يقتضيه قولهم «الشيء مالم يجب لم يوجد» فانما هي ضرورة منتزعة من الوجود المفاض من عنده على معلولاته الممكنة . ومن المحال ان تنقلب فتجعل الفعل واجبا عليه (تعالى) فيصير هو (تعالى) بموجبا (بالفتح) وهو موجب (بالكسر) ــ طمد

(٢) ظاهره انه جواب الزامي اسكاتي ، و الظاهر انه حجة برهانية ، و يمكن تقريبه بوجهين :

احدهما سؤال الفاعل عن فعله اذا ترتب عليه شيء من جهات الشر انما يكون عن ـــه

«لا يسئل عما يفعل» وهو احد الطرق الثلاثة المذكورة فى كتاب الله : احدها الحكمة البرهانية للكاملين المقربين .

والثانى الموعظة الخطابية لاهل السلامة واصحاب اليمين . والثالث المجادلة لدفع شبهة الضالين من اصحاب الشمال المكذبين بيوم الدين .

ومنها انه اذا جاز عند الفلاسفة (١) ان يصدر عن الواجب تعالى جوهر شريف .

← مصلحة ملزمة يتدارك بها ما يترتب على الفعل من الشر فيندفع به الاعتراض ، والمصالح التى تطبق عليها افعالنا قواعد عقلية وضوابط كلية منتزعة من الوجود الخارجى مأخوذة من نظام الكون ، فسؤال الفاعل عن فعله سؤال عن المصلحة التى يتبعها فعله ، والفحص عن المصلحة طلب للحصول على النظام الاتم الجارى فى الكون. فالفعل تابع للمصلحة محكوم لها والمصلحة تابعة للوجود الخارجى والنظام الجارى ، هذا فى افعالنا . واما هو (تعالى) ففعله نفس الوجود الخارجى و النظام الاتم الجارى المنتزعة عنه المصلحة التابعة له الحكمة تبعية اللازم لملزومه ، فلا معنى لسؤاله (تعالى) عن تطبيق فعله على المصلحة وفعله ملاك كل مصلحة ومنشأ انتزاعها ، وليس وراءه (تعالى) شىء يحكم عليه فى نفسه وفعله .

وثانيهما انمؤاخذة الفاعل على فعله انما يكون فيما اذا اقترن ما لايملكه من الفعل ، وكذا سؤاله عن فعله انما يكون فيما اذا كان هناك ما لايملكه من الاعمال وتردد فعله بين ما يملكه وما لايملكه ، والله (سبحانه) هو المالك على الاطلاق يملك كل شىء من كل وجه . فلا معنى لسؤاله عن شىء من افعاله، ولا يستلزم ذلك بطلان الحسن والقبح و ارتفاع تأثير المصلحة و تجويز الارادة الجزافية لان ملاك الحسن على هذا الوجه هو ملك الفاعل للفعل ولا يملكه الا بموافقة الفعل للمصلحة وجهة الخير المرجحة فاذا كان الفعل ذا مصلحة بالذات - كالوجود الذى هو فعله (تعالى)- كان مملوكا لفاعله بالذات ، فكان حسنا بالذات وارادته ما هو حسن ذو مصلحة ليست بارادة جزافية وهو ظاهر . نعم يجوز السؤال عن الحكمة ووجه المصلحة فى فعله (تعالى) بمعنى طلب العلم التفصيلى بها بعد العلم اجمالا بكونه لا يخلو عن المصلحة واما السؤال عن اصل المصلحة فلا كما عرفت - طمد

(١) وهذا كما يقال على اصحاب القول بالمثل : انه يلزم عليهم انها وجدت لاجل ما تحتها من اصنامها اىلان تكون دستورات لصنع هذه الاصنام ، وهذا وذلك كلاهما نشأ من سوء الفهم لكلامهم - س قده

لاجل امر خسيس حيث فعل عالم العقل اولا ثم فعل بتوسطه عالم النفس وخلق من النفس الطبيعة الجسمية وهكذا الى ان انتهى فعله في الغاية الى الهيولى التي هي اخس الاشياء حسب ماهو مذهبهم في الترتيب - فليخبر عندهم ان يصدر عن الخير ماهو شر بالذات ،

والجواب ان هذا غلط نشأ امامن الاشتباه بين الغاية الحقيقية والامر الضروري واما من توهم انعكاس الموجبة الكلية كنفسها وليس كذلك فليس يلزم من كون كل غاية متأخر بالذات عن الشيء ذي الغاية ان يكون كل متأخر بالذات عن الشيء غاية لهحتى يلزم ان يكون الهيولى المشتركة اشرف من السماويات والسماويات اشرف من العقول الفعالة ، والغاية - بمعنى الذي لاجله الفعل - ليست الغاية التي هي نهاية الفعل ،فانه يصح ان يقال انتهت سلسلة الامور الدائمة الى الهيولى المشتركة اونحوها ، ويصح ان يقال للافعال انتهاء ، ولا يصح بوجه آخر. فان الجود الالهي لاغاية له ومتى قال الحكماء «انه تعالى ابدع الاشياء على الترتيب من العقل منتهية الى الهيولى شبه ماوقع في الكلام الالهي يدبر الامر من السماء الى الارض » فليس المراد ان الهيولى وما يجري مجريها غاية الفيض والجود ولو كان الامر كما توهموه لم يرجع الوجود منعطفاً من هذا المنزل الادنى والارض السفلى الى غاية الشرف الاقصى على عكس الترتيب الاول ، كما قال تعالى « **ثم اليه يرجعون**» وقوله: «**كما بدءنا اول خلق نعيده وعداً علينا انا كنا فاعلين**» .

واكثر من يطول حديث الخير والشر ويستشكل الامر من يظن ان الامور العظيمة الالهية من الافلاك ومافيها - انما خلقت لاجل الانسان وان الافعال الالهية منشأها ارادة قصدت بها اشياء واغراض على نحو ارادتنا واغراضنا في الافعال الصادرة عنا بالاختيار ولو تأمل هذا الجاهل المحجوب عن شهود العارفين ادنى تأمل لدرى ان الامر لو كان كما توهمه ولم يكن هناك احكام مضبوطة وعلوم حقة الالهية و ضوابط ضرورية ازلا وابداً ماكان احوال اولياء الله في الدنيا على هذا الوجه من المحن الشديدة ، وتسلط الاعادي والظلمة واهل الجور عليهم ، وماكان احوال اعداء الله من الفراعنة والدجاجلة - على ماوقع من تمكين اديانهم الفاسدة ومعتقداتهم الباطلة وآرائهم الخبيثة وسببهم و

نهبهم وطغیانهم وعداوتهم، لان الارادة اذا کانت متجددة جزافیة فما المانع من وقوع الامر علی نحو ما یلائم شهوة کل احد فان کل ما یجعلونه مانعاً عن وقوع الفعل علی ما یوافق مطلوبهم ومآربهم - سیما اذا اعدوا نفسهم من احباء الله والصالحین من عباده -

فیقال : لم ما جمع من له هذه الارادة الجزافیة بین دفع المانع وحصول المطلوب ولم لم یجمع بین السلامة عن الآفة وحصول المثوبة، بل یقال لم لم یرفع الکفر والجور من العالم حتی یملأه الارض ازلاوابداً قسطاً وعدلا ، بل یجعل الارض غیر الارض کما فی الاخرة ونقیة نورانیة صافیة من ادناس الکفر والفجور ، فان قالوا التقدیر الازلی منعه عن ذلک، فیقال : کون التقدیر الازلی عنه واجب او ممکن فان کان ممکن الطرفین واختار احدهما فلابد من مرجح زائد کما هو رأیکم وترجیح الخیر العام کان اولی اذلا مصلحة للکافر فی کفره وللشقی فی شقائه ، وان کان ذلک التقدیر واجباً بحیث ما کان یصح الوجود الا کما هو علیه فیثبت اللزوم ، فان قالوا : انه فعل ما شاء ولا یسئل عن «لم » فیقال عدم السؤال بالمعنی الذی تصورتموه لانه یحرق اللسان ، اولان النظر هیهنا حرام ، اولان الحجة لا تنتهی الیه، والاقسام کلها باطلة، وان کان الامر کما زعمتم بانه لا یسئل فی المعقولات النظریة فکل ما یراد الحجة علیه - حتی کون العالم مفتقراً فی تخصیص جهاته الی المرجح وفی صفات الباری نفیاً واثباتاً وغیرها - فللخصم ان یقول لا یسئل عن «لم» (١)

ومن الاشکالات القویة فی هذا المقام ان الله (تعالی) لما ثبت انه خیر محض، جواد کریم ، غنی عن طاعة المطیعین ومعصیة المجرمین فما السبب فی تعذیب الکفار یوم الاخرة فی النار ابد الابدین ، کما قال (تعالی) : «**اولئک اصحاب النار هم فیها خالدون**» وغیر ذلک من النصوص الدالة علی خلودهم فی العذاب، وقد اشرنا الی ان البرهان ناهض فی ان مقتضی الطبیعة لکل نوع غیر ممنوع عن افراده علی الدوام وان کل واحد من طبایع الاشیاء مادام کونها علی تلک الطبیعة یجب ان تکون غیر معوقة عن کما لها الخاص الثانوی دائماً

---

(١) فلیس عدم السؤال لکون فعله صادرا عن ارادة جزافیة والا بطل الاستلزام العقلی والارتباط المطلق بین الاشیاء ، واولما یبطل بذلک نفس هذه الدعوی وهی استلزام کون الارادة جزافیة لسقوط السؤال عنه بلم - طمد

ولا ممنوعة عن وصولها الى ما خلق لاجله منعاً مستمرا ، بل لابدوان تعود اليه عند زوال القاسر كما قال اشرف الخلق عليه و آله السلام ، و الكل ميسر لما خلق له ، اذالقسر - كما علمت - لايكون دائمياولااكثريا ، فكل طبيعة لاتتعطل عن كمالها ابداً (فنقول) لا يخلو الكفراوما يجرى مجراه اما ان يخرج الانسان عن الفطرة الاولى ويدخله في فطرة اخرى من نوع آخر اولا ، وعلى اى التقديرين يلزم ان لايكون العذاب ابدياً .

اما على تقديرالخروج فظاهر ، لانه صارنوعاً آخر بسبب تكرر افاعيله الشهوية اوالغضبية ، فصارت الملكة النفسانية صورة ذاته وجوهر طبعه ، فيكون تلك الأفعال عندذلك من كمالات ذاته ، كالبهيمة كمالها في قضاء الشهوة ، والسبع كماله في الغلبة والتهجم ، فلم يكن الشيء معذباً بمايلايم نفسه وطبعه بل مبتهجاً به ، كما ترى من احوال اكثرالخلق .

واما على تقدير البقاء على الفطرة التى كانوا عليها فانه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غيرلازمة ولادائمة ، فعند زوال العوارض يقع الرجوع الى الفطرة الاصلية فينالهم الرحمة الواسعة والجود الاعم من غير دافع ولاحجاب ، فاذن لاوجه للخلود في العذاب (١) .

---

(١) وللقائلين بالخلود ان يجيبوا عنه باختياركل من الشقين اما على الشق الاول - وهوالخروج من الفطرة بحصول نوعية جديدة - فلان هذه الصورة الجديدة - كيفما كانت - هي صورة بعض الملكات الردية التى حقيقتها نوع من التعلق بالمادة والنفرة عن عالم القدس والطهارة : فاذا تصوربها الانسان واخذت آثارها في الظهور ثم فارقت النفس البدن وظهرت لها حقيقة الامر كان ما يصدرعنها من الاثار مولمالها وهى لامحيص لها عن اصدارها لمكان الملكة التى صارت صورة لها . فهذه الاثار آثار كمالية لها ملائمة من حيث انها مولمة منافرة لانكشاف حقيقتها للانسان في النشأة الاخرة . وهذانظير من اعتاد بشيء من ذوات المضرة الهادمة لبنيان الحياة ثم انكشف له مضرتها بعد استقرار العادة ، فانه عندالفعل يتألم بعين ما يلتذبه .

واما على الشق الثاني - وهوالبقاء على الفطرة الانسانية - فان تلك العوارض المولمة —

والجواب عنه ماسینکشف (١) للکفی موعده ان‌شاءالله تعالی عندشرح‌احوال النفوس‌بحسب اقسامها فی‌الاخرة و سنذکر فی‌بعض الفصول الاتیة کلاماً من ذلک‌النمط یستشعرمنه عموم فضله (تعالی) وشمول رحمته لکافة خلقه فی‌الاخرة والاولی .

←المعذبة وان‌کانت قسریة الاأن شیئاًمنهالیس بدائم‌ولااکثری‌بل متواردة متبدلة ، والنفس فی‌طریق الاستکمال فی‌شقاوتها یعرضها عارض من العذاب بعد عارض بتفاعل‌هیئات الشقاوة بعضها مع‌بعض الی‌غیر النهایة کمایلوح الیه‌قوله تعالی : «کلماخبت زدناهم سعیرا»

وقوله : «کلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غیرها لیذوقوا العذاب» و بالجملة : العذاب من‌قبیل القسر لکن الدائم‌هونوع العذاب دون‌شخصه وهم‌لایمنعون دوام القسر النوعی واکثریته کماصرح به‌المصنف وبذلک وجه قسر الارض دائما علی الشکل المضرس مع‌کون شکله الطبیعی هوالکرة ــ طمد

(٣) والجواب الذی یجری علی‌لسان القلم الان أنا نختار انه‌باق علی‌الفطرة‌الاصلیة قول المستشکل : انه وقع الاحتجاب عنها بعوارض غیر لازمة : قلنا : بل وقع الاحتجاب بملکات لازمة دائمة وصور جوهریة لازمة فلایزول فصار مثل مرکب القوی کاللبن والخل ونحوهما ، وکان‌کبهیمة مربوطة مع‌ملک بمربط واحد ثم‌ان المقام من‌الاسرارالتی‌لایفهمها اکثرالعقول ویضرها ویهلکها. وقدروی ان رسول‌الله (ص) کان‌یجتاز فی‌بعض سکک المدینة و معه اصحابه ، فاقسمت علیهم امرأة ان یدخلوا بیتها فدخلوا فرأوا نارا مضطرمة و اولاد المرأة یلعبون حولها فقالت : یانبی الله ا الله‌ارحم بعباده ام انا باولادی ؟ فقال (ص) بل الله فانه ارحم الراحمین. فقالت : اترانی یارسول‌الله ! احب ان‌القی ولدی فی‌النار فکیف یلقی‌الله عبیده فیها وهوارحم بهم ؟ قال‌الراوی فبکی رسول‌الله (ص) وقال : هکذا اوحی الله (تعالی) الی ــ س‌قده.

الفصل (٧)

فيان وقوع مايعده الجمهور شروراً فيهذا العالم قدتعلقت به الارادة الازلية صلاحاً لحال الكائنات

اذلاشبهة لاحد من اهل التحقيق-حسبما يجيء شرحه - فيان نظام العالم على هذا الوجه اشرف النظامات الممكنة واكملها وافضلها بحيث لايتصورفوقه نظامآخر، وهذا ثابت محقق عندالكل، والحكيم والمتكلممتفقانفيهسواء فيذلك القائل بالقضاء الازلي او القائل بالاختيار التجددي و القصد الزائد فان لمن يقول بالاختيار ان يقول: لايمكن ان يوجد العالم احسن مما هو عليه لانه لو امكن ذلك و لم يعلم الصانع المختار انهيمكن إيجاد ما هواحسن منه فيتناهى علمه المحيط بالكليات والجزئيات ، وان علم ولم يفعل مع القدرة عليه فهو يناقض جوده الشامل (١) لجميع الموجودات .

وهذا مما ذكره «الغزالي!! فيبعض كتبهونقل عنه الشيخ الكامل «محي الدين العربي» في « الفتوحات المكية » واستحسنه ، وهوكلام برهاني ، فان الباري - جل شأنه - غير متناهي القوة تام الجود والفيض ، فكل مالايكون له مادة ولايحتاج الى استعداد خاص ولاايضاً له مضاد ممانع فهوبمجرد امكانه الذاتي فائض منه (تعالى)على وجه الابداع ، و مجموع النظام (٢) له مهية واحدة كلية وصورة نوعية وحدانية بلا مادة (٣) و كل مالا مادة له نوعه منحصرفي شخصه ، فلا محالة ليس ذاته مرهونة باستعداد محدود اوزمان موقوت ، فلا محالة مبدع فلميمكن افضل من هذا النظام نوعاً ولا شخصاً .

---

(١)وفيه ترجيح المرجوح ايضا - س قده

(٢) فيمحل المنع ، نعمله نوع منالوحدة وماكل واحد ذاماهية نوعية واحدة.طمد

(٣) اذلا مادة لمجموع المادة و المادى وكذا لامكان ولا زمان لمجموع العالم من الامكنة والمكانيات والازمنة والزمانيات - س قده

فاذا كان الامر على هذا السبيل فاصول الممكنات فى هذا النظام افلاك دائرة وكواكب سائرة لاشواق عالية وعناصر مرتبة على الترتيب ، وهى متأتية لان يخلق منها ضروب اخرى من المخلوقات ، وهذا لايمكن الابالاستحالات والانقلابات المنبعثة فى مواد الكائنات من الحركات الوضعية للسماويات ، ولايمكن ان يكون الكائن موقوفاً مبنياً على الحركات ثم كان مقتضى جميع الحركات فيه واحداً ، بل يجب ان يكون مقتضى كل حركة غير مقتضى الاخرى ، فاذاكان مقتضى الاولى موافقاً لطبعه كان مقتضى الثانية مخالفاً له .

وايضاً لايمكن ان يكون مقتضى الحركة الواحدة - اذاكان موافقاً لطبيعة واحدة - موافقاً لطبايع سائر الاشياء ، نعم يجب ان يراعى حال الافضل فالافضل فاستيلاء الحرارة مثلا بواسطة اضائة الشمس على موضع من الارض لتحيلها بالتلطيف والتسخير الى طبيعة اخرى يتكون منها نوع اشرف من الارض ليس موافقاً لطبيعة الارض بماهى ارض ، لكن الرحمة الالهية مقتضية له ، على ان الارض لوكانت ذات شعور لعلم ان خروجها عن هذا الكون - وان كان مكروهاً لها - بحسب ماهى عليه الان لكن تحت هذا الكره والقسر لطف عظيم حيث ينقلب من هذه الصور الى صورة اشرف واقرب الى قبول الحيوة والرحمة الالهية .

وقد اشير الى هذا المعنى فى الكلام الالهى «ائتيا طوعاً اوكرها قالتا اتينا طائعين» فالاتيان اليه (سبحانه) كمافى الموت ونحوه وان كان مكروها اولا لتعلق الشيء بنشأته الجزئية لكنه اذا انقلب عنها الى نشأة اخرى يصير المهروب عنه مطلوباً و المكروه مرغوباً فيه ، فاذن الموت والفساد ونحوهما من الامور الضرورية اللازمة للنظام، ولهذا وجب ان يكون مثل هذه الامور المنسوبة الى الشر موجودة فى هذا النظام وماكان يليق فى الحكمة ان لايخلق هذا الخلق الذى يلزمه شر.

على ان التعمق فى اسرار الكائنات يعطى الحكم بان كله خير ونظام ، و هذا الموت الذى يتوحش منه الناس اذا حقق امره يعلم انه ليس معناه وغايته الاتحويل النفس من نشأة سافلة الى نشأة عالية ، وهو يرجع الى احد الاستكمالات الطبيعية ،

وکما ان کل استکمال یقع فی الطبیعة یلزمه حصول امر وزوال امر دونه ـ کما ان استکمال النطفة بالصورة الحیوانیة یلزمه بطلان الصورة النطفیة ـ فکذلک استکمال الصور الحیوانیة الحسیة بصورة اخرویة مثالیة او عقلیة یلزمه انخلاع هذه الصورة وانتزاع الروح عن هذا الهیکل الطبیعی والحرارة الغریزیة التی هی عند المحققین جوهر سماوی بیدملك من ملائکة الله النازعة للارواح الناقلة ایاها من نشأة الی نشأة لیست شأنها بالذات نفس الاذابة والتحلیل وافناء الرطوبات الی ان یقع الموت ـ والا لم یکن افاضها (سبحانه) ولم یسلطها علی البدن ولا یرضی (سبحانه) بموت احد سیما الانسان الا لاجل حیوة اخری مستأنفة فی عالم المعاد. وستعلم ان نفوس الحیوان بل النبات ایضاً منتقلة الی ذلك العالم ـ بل فعل تلك الحرارة(۱) بالذات تعدیل المزاج وتحویل البدن وتحریك مواده بالتسخین الی مزاج حار یناسب الخفة واللطافة لان یبدل مرکب النفس و یسوی له مرکباً ذلولا برزخیاً مطیعاً للراکب غیر جموح لعدم ترکبه من الاضداد ، فیمیل تارة الی جانب واخری الی جانب آخر فبهذا التبدیل فی المراکب یهیّء النفس للخروج والهجرة الی الله من هذه الدار ، فالموت طبیعی بهذا المعنی لا کما قالته الاطباء وغیرهم من الطبیعیین ان ذلك لنفاد الرطوبة ووقوف القوة کما مرّ ذکره.

فاذن جمیع اقسام الموت والفساد و انفساخ الصور ـ ونحو ذلك مما یقع بالطبع لا بالقسر او الاتفاق ـ سببه ما ذکرناه فاذن لا شر ولا ضیر فی ان یصیر صورة ادون فداء للصورة الاشرف ولا ان یکون نوع انزل وانقص غذاء للنوع الاکمل الاعلی کما یصیر العناصر غذاء المرکبات وهی غذاء للنبات والحیوان والجمیع اغذیة للانسان و بذلك یتم له الشرف والفضل وله الاستعداد والتهیوء للرکوب والسفر الی المحل الانور ولنرجع الی نمط آخر من الکلام فی شرح انواع من الخیرات والشرور النسبیة المؤدیة الی الخیر الاعظم علی محاذاة ما فی بعض کتب السابقین .

---

(۱) لایخفی أنه وجه شعری غیر برهانی ـ ط مد

الفصل (۸)

فی بیان کمیة انواع الخیرات والشرور الاضافیة

اعلم ان الخیروالشریقالان علی اربعة اوجه: فمنها ماینسب الی السماویاتمن سعود الکواکب ونحوسها (۱) .

ومنها ماینسب الی الامور الطبیعیة من الکون والفساد وما یلحق الامزجة الحیوانیة من الالام والاوجاع ومنها ماینسب الیما فی طباع الاحیاء العنصریة من التالف والتنافر والتودد والتباغض والمحبة والخصومة علی مافی جبلتها من التنازع والتغالب: ومنها ماینسب الی النفوس التی تحت الاوامر والنواهی فی احکام الناموس الالهی و مایلحقها من السعادة والشقاوة الاجلتین والعاجلتین جمیعاً .

فنقول الخیرات التی تنسب الی سعود الفلک فهی بعنایة من الحق الاول وارادة منه بلاشك واما الشرور التی تنسب الی نحس الفلك فهی عارضة لابالقصد الاول مثال ذلك اشراق الشمس وطلوعها علی بعض البقاع تارة وتسخینها لها مدة وتغیبها عنها تارة اخری ، کیما یبرد تلك البقاع مدة ما لنشو الحیوان والنبات وهی بعنایة الحق الاول وواجب حکمته لما فیه من الصلاح الکلی والنفع العام کماذکره الله (تعالی) قل أرأیتم ان جعل الله علیکم النهار سرمداً (۲) (الایة) .

---

(۱) ای : نحوس آثارها التی فی عالم العناصر بالنسبة الی اشخاصها ، لان السماویات زحلها کمشتریها فی السعادة ، اذلاتضاد فیها ولاتنازع فلاشریة فیها اصلا ــ س قده .

(۲) النهار فی التأویل نورالحق وهووجود السماوات والارض ، فلوکان بدون لیل الماهیات لاحرقت سبحات وجهه کلما انتهی الیه بصره ، ولبهرشعاع نوره ابصار الناظرین وبصائرهم ، بل لم یکن ناظر ، کما لوجعل لیالی الماهیات سرمدا بلانوره الوجودی اولیالی المواد الجسمانیة بلاانواره الاسفهبدیة الفلکیة والارضیة الانسیة بل الحیوانیة اللواتی بها حیاة تلك المواد لبقیت الکل فی اللیل المدلهم من العدم واللیل البهیم من غسق الموت والظلم ورکبت الظلمة علی الظلمة والبهمة علی البهمة وامست الوحشة فی الوحشة والدهشة فی الدهشة

واما الذي يعرض لبعض الحيوانات اولبعض النبات من الحر* المفرط اوالبرد المفرط المهلك لها في بعض البقاع وفي بعض الاوقات على سبيل الندرة والشذوذفليس ذلك بالقصد الاول .

واما الخيرات التي تنسب الى الامور الطبيعية - من تكون الحيوان و النبات والمعادن والاسباب المعينة لهاعلى النشؤ المبلغ لها الى اتم حالاتها واكمل غاياتها - فهي كلها برضاءالله وارادة من البارى القيوم وعناية منه. واما الشرور التي هي الفساد والبلاء التي يلحقها بعدالكون فهي عارضة لابالقصد الاول بل حصولها بالعرض والانجرار والتبعية وذلك لان الكائنات لما لم يمكن ان يبقى اشخاصها في الهيولى دائماً في هذا العالم تلطفت الحكمة الالهية والعناية الربانية الى بقائها بصورهاومبدء نوعيتها ورب طلسمها الحافظ لديمومة طبيعتها بتعاقب الافرادوتواردالامثال على الاتصال وان كانت الاشخاص في الذوبان والسيلان دائما . وانما كان ذلك بواجب في الحكمة والعناية لان في القوة والغيب فضائل جمة وخيرات كثيرة بلانهاية ،

ولا يمكن خروجها من القوة والخفاء الى الفعل والظهور دفعة واحدة في وقت واحد لان الهيولى الجسمية لاتتسع لقبولها فضائل نوع واحد من الانواع الطبيعية المندمجة في عقله المد* بر له وملكوته الفياض على عينه الثابتة وافراده الاشيئا بعدشيء على سبيل التدريج و ممر الاوقات و الدهور دائماً فكيف فضائل جميع الانوار الطبيعية وحالاتها وكيفياتهاولوازمها وآثارهاالمفصلة المتفننة ؟ مثلالوخلق الله (تعالى) بني آدم كلهم - من مضى منهم ومن هو موجود الان ويجيء من بعدنا الى يوم القيمة - في وقت واحدلم تكن تسعهم الارض برحبها ، فكيف حيوانهم ونبات غذائهم وامتعتهم

---

*← فيولج الليل في النهار ويولج النهار في الليل، ويجعلنافي كنفه رحمته ويحيينا بامره ويونسنا بنوره، فروحه منه عارية لدينا، ونوره وديعة عندنا، ولا بد يوما ان يرد الودائع واذارأيت عموم الفقر والفاقة في مجموع أجزاء الانسان الكبيرمن الصدر الى الساقة لدريت وقوع الطامة الكبرى . وان الحياة كلا والنور طرا بل الوجود بحذافيره عائدة الى مقع الله راجعة اليه « لمن الملك اليوم لله الواحد القهار» - س قده .

ومایحتاجون الیه فی ایام حیوتهم ؟ فمن اجل هذا خلقهم الله قرناً بعد قرن وامة بعد امة لان الارض لاتسعهم والهیولی لاتحملهم دفعة واحدة.

فقد تبین بما ذکرنا ان النقص من جهة الهیولی وقابلیتها لامن الصانع، فان القصور فی الفعل کما یکون من الفاعل لضعف قوته اولقلة معرفته فقد یکون ایضاً من عدم الادوات وفتور الالات التی لابد وجودها للصانع فی احکام صنعه واتقان فعله اومن عدم المکان اوالزمان والحرکات وماشاکلهما ، وقد یکون من قبل الہیولی مثل عسر قبول الحدید للفتل وتصییره حبلا طویلا کما یفعل الحبال من القنّب والصوف وغیرهما فلیس العجز من الحداد بل لقصور الحدید وعسر قبوله الفتل ومثل الهواء لایقبل کتابة الکاتب فیه لسیلان عنصره، ومثل النجار لایمکن ان یعمل سلماً یبلغ السماء لعدم الخشب لالعجز فیه ، ومثل الرجل الحکیم لایمکن ان یعلم الطفل العجز فی الطفل لافی الحکیم ، وکذا عدم اهتداء بعض اشقیاء الامم بدعوة نبیهم ایاهم وانداره لهم کما فی قوله (تعالی) «انك لاتهدی من احببت » لیس لقصور الانبیاء صلوات الله علیهم اجمعین ولا لعجزهم عن الهدایة و الانداربل لعسر قبول الانفس الخبیثة ما یقربها الی الله وملکوته الا علی : فعلی هذا یؤخذ القیاس فی العجز من الهیولی وعسر قبولها للصور لالعجز فی الصانع الحکیم والمدبر العلیم .

والسبب الاخر فی ذلك ان هذا الکائنات لماکانت یبتدی کونها من انقص الوجود واضعف القوة مترقیاً شیئاً فشیئاً الی اتم الحالات واکمل الغایات باسباب معینة لها علی النشو والنمو ومبلغة بها الی اکمل غایاتها بعنایة من الباری (جل شأنه) سمیت تلك الاسباب خیرات ، وکل سبب عارض یعوقها عن ذلك سمی شراً وهی عارضة لابالقصد الاول ، فانه وان کان بالقیاس الی هذا الشیء الذی عاقه عن الوصول الی کماله وغایته شرا لکنه بالقیاس الی شیء آخر یکون من الاسباب المعینة له علی البلوغ الی کماله وتمامه خیراً، ولاجل هذا خلق الاول وبالذات لالاجل ذاك ، فیکون خیریته بالذات وشریته بالعرض .

ولما تحققت ماذكرناه - من ان عدم الفعل قد يكون لعجز الهيولى اوعدم المكان اوالزمان اوالحركات اوماشاكلها - علمت فساد ظن كثير من العوام واهل الكلام الذين لا يعرفون كيفية العجز من الهيولى ولا يتصورونه فينسبون العجز كله الى الفاعل الحكيم القادر العليم ، وذلك لانهم ربما يتوهمون ذلك على الله (تعالى) فيقولون انه لا يقدر على كثير من الاشياء ويعجز عنها مثل قولهم: انه لا يقدر ان يخرج ابليس عن مملكته، ولا يتفطنون - مع قطع النظر عن المصالح التي روعيت في خلقه أن العجز في عدم الاخراج انما هو من عدم المملكة التي غير مملكة الله (تعالى) حتى يتصور اخراجه اليها ، و ليس من عدم القدرة من الخالق ويقولون : انه لا يقدر ان يدخل السماوات في جوف ابرة، ولا يدرون ان العجز من الابرة (١) وخرمها. ويقولون ان الله لا يقدر ان يجمع بين النقيضين، ولا يدرون ان العجز منهما فاذا سئلوا عن معنى قوله (تعالى): «والله على كل شيء قدير » قالوا : هذه الاية مخصصة، خلاف ماقال الله (تعالى) لانه ذكر على العموم وصرح بايراد لفظ الكل، ولم يعلموا ان هذه الممتنعات التي يتصورونها ليست باشياء خارجة عن اوهامهم وتصوراتهم بل الذهن يتصور بعض المفهومات ويجعله عنوانا للمستحيلات ويحكم عليها باحكام غير بتية بل على سبيل الفرض والتقدير ، كمافي القضايا الحقيقية غير البينة على ماهو مفصل في بعض مواضع هذا الكتاب.

واما الخيرات التي توجد في انفس الحيوانات العنصرية - من المحبة واللذة والالفة والاكل والشرب والوقاع - فلاشك انها مستودعة في جبلتها مغروسة في فطرتها بعناية الله (تعالى) ورضاه بالذات وبالقصد الاول واما مايلحقها - من التنافر والوحشة والمبغضة والجوع والالم والعطش والجرح والامراض والاوجاع (٢) والموت واشباهها - فهي واردة عليها على سبيل الضرورة والانجرار والتبعية واقعة بقدر الله (تعالى) بالعرض وبالقصد الثاني،

---

(١) هذا موافق للحديث حيث ورد عن المعصوم (ع) وأن هذا لا يكون ولكن الله (تعالى) لا يوصف بالعجز» - منه.

(٢) وهذه الاوجاع نوع علم احساسي لمسي لولم يجهل الحيوان عليه لكان تصاعليها بل لم يكن قوة لامسة ولامزاج حيواني - منه .

فانه لما جعل البارى - بمقتضى مصلحته وحكمته فى جبلّة الحيوانات - للجوع والعطش واللذة من الملايم والاذى من المنافر صارت هى اسباباً لانتهائها ودواعى عطب ابدانها وهلاك هياكلها وشقاوة نفوسها على الضرورة والاستتباع .

اما قصد البارى الحكيم فى ايجاده وصنعه ذلك فهو لاجل بقائها وصلاحها ، فانه (تعالى) جعل لها الجوع والعطش لكيما يدعوها الى الاكل والشرب ليخلّف على ابدانها من الكيموس بدلا مما يتحلل منها ساعة فساعة ، اذا كانت اجسامها دائما فى الذوبان والسيلان . وأما الشهوات فلكيما يدعوبها الى المأكولات المختلفة الموافقة لامزجة ابدانها ومايحتاج اليه طباعها . واما اللذة فكيما تأكل بقدر الحاجة ولايزيد ولاينقص واما الالام والاوجاع عند الآفات العارضة لاجسادها لكيما تحرس نفوسها على حفظ اجسادها من الافات لها الى اجل معلوم . واما كون بعض الحيوانات آكلة لجيف بعض فلئلا يضيع شىء مما خلق بغير نفع .

واعلم ياحبيبى ! انه قد تحيرت العقول فى كون بعض الحيوانات آكلة لبعض وفيما جعل الله (تعالى) ذلك فى طباعها وهيّأ لها الآلات والادوات التى يتمكن بها على ذلك كالانياب والمخاليب والاظافير الحداد التى بها يقدر على القبض والضبط و الخرق والنهش والاكل والشهوة واللذة والجوع وماشاكل ذلك ،مع ما يلحق المأكولات منها من الالام والاوجاع والفزع عند الذبح والقتل ، فلما تفكروا فى ذلك ولم تسنح لهم العلة ولاالغاية والحكمة فاختلف عند ذلك بهم الآراء وتفننت بهم المذاهب حتى قال بعضهم: ان تسلط الحيوانات بعضها على بعض واكل بعضها لبعض ليس من فعل حكيم بل فعل شرير قليل الرحمة ظلام للعبيد ، فلهذا قالوا : ان للعالم فاعلين : خيّراوشرّيراً .

ومنهم من نسب ذلك الى النجوم ومنهم من قال ان هذا عقوبة لها لما سلف منها من الذنوب والمعاصى فى الادوار السابقة وهؤلاء هم التناسخية . ومنهم من قال بالعرض. ومنهم من قال ان هذا اصلح . ومنهم من اقر على نفسه بالعجز قال : لاادرى ماالعلة فى اكل الحيوانات بعضها بعضاً ؟ غير انه قال ان البارى (تعالى) لايفعل الا الحكمة وكل هذه الاقاويل قالوها فى طلبهم العلة ووجه الحكمة .

وانما لم یقفوا علیها لان نظرهم‌کان جزئیاً ، وبحثهم عن‌علل الاشیاء مخصوصاً ، ویمتنع ان یعلم اسباب الاشیاء الکلیة بالانظار الجزئیة لان افعال الباری (تعالی) انما الغرض منها هو النفع الکلی‌والصلاح علی العموم وان‌کان یعرض من ذلك ضررجزئی ومکاره مخصوصة احیاناً . والمثال أحکامه فی‌الشریعة الحقة وحدوده فیها ، وذلك‌انه حکم بالقصاص فی‌القتل وقال : «ولکم فی‌القصاص حیوة یااولی الالباب» وان‌کان‌موتاً وألماً لمن یقتص منه وکذلك قطع‌یدالسارق فیه نفع عمومی وصلاح‌کلی وان‌کان‌ألماً للسارق وضرراًله .

وهکذا خلق‌الله الشمس والقمروالامطار لاجل النفع والمصلحة العامة وان کان قدیعرض لبعض الناس والحیوان والنبات من ذلك ضرر ، وکذلك ایضاً قدینال لاتباع الانبیاء والائمة علیهم السلام شدائد وآلام‌فی‌اظهارالدین واقامة سنن الشریعة فی‌اوائل الامر لکن لماکان حکمة الباری وغرضه فی اظهار الدین واعلان قواعد الشریعة هــو النفع‌العام والمصلحة الکلیة للدین بجیئون من بعدهم الی یوم القیامة ولایحصی‌عددهم وعدد مایلحق بهم من‌السعادات والخیرات سهل‌فی‌جنب ذلك ما نال النبی وائمتهواولاده المعصومین (صلوات‌الله علیهم اجمعین) من اذیة المشرکین وجهاد الاعداء المخالفین ومالاقوا من‌الحروب والعداوات وتعب الاسفار ، ثم مانال المؤمن من قیام اللیل وصیام النهار واداء الفرائض وما فیها من الجهد علی النفوس والتعب علی‌الابدان نزرقلیل‌فی جنب ما اعدالله لهم من‌نعیم الجنان والحورالعین ورضوان‌الله‌الاکبر ، ولماکان‌الامریؤل الی الصلاح الکلی‌کانت تلك الشدائد من‌جهته صغیراً جزئیاً .

فعلی هذا المثال نقول فی‌وجه الحکمة ـ فی‌اکل بعض الحیوانـات بعضاً : ان قصد الباری (جل ثناؤه) و غرضه فی الم الحیواناتوماجبّل علیه طباعها من الاوجاع والالام التی یلحق نفوسها عند الافات العارضة لیس عقوبة لها وعذاباً کمـا اظن اهل التناسخ ، بل‌حثاً لنفوسها (۱) علی حفظ اجسادها وصیانة لهیاکلها من‌الافات‌العارضة

(۱) واما عدم تحقق هذا الحث و عدم ثمرته فی الجزئی الذی یفسد جسده بعدهذه الاوجاع مع عدم بلوغه النشو و الکمال فلا یعبأ به العنایة لان الغرض النفـع الکلی کما علمت ـ س قده .

لها ، اذكانت الاجساد لاتقدر على جرمنفعة و دفع مضرة ، فلولم يكن ذلك لتهاونت النفوس بالاجساد و خذلتها و اسلمتها الى المهالك قبل فناء اعمارها و تقارب آجالها ولهلكت كلها دفعة واحدة فى اسرع مدة فلهذه العلة جعلت الالام والاوجاع الحيوان دون النبات ، وجعل فيها جبلة الدفع اما بالحرب والقتال واما بالهرب والفرار والتحرز لحفظ انفسها من الآلام العارضة الى وقت معلوم ، فاذاجاء اجلها فلاينفعها الهرب والقتال ولاالتحرز بل لا بد من التسليم والانقياد وان كان ينالها بعض الآلام والاوجاع .

واذ قدذكرنا هذه المقدمة فنقول ، الآن : ان البارى (تعالى) لما خلق اجناساً من الحيوانات الارضية وعلم بأنه لايدوم بقاءها ابدالآبدين جعل لكل منهاعمزاً طبيعياً اكثرما يمكن، ثم يجيئه الموت الطبيعى انشاؤا وابى ، وقدعلم الله (تعالى) بانه يموت كل يوم منها فى البر والبحر والسهل والجبل عددلا يحصيه الاهو سبحانه، فجعل بواجب حكمته(١) جثث جيف موتاها غذاء لاحيائها ومادة لبقائها لئلايضيع شىء مماخلق بلانفع وفائدة ، وكان هذا منفعة للاحياء ولم يكن فيه ضرر على الموتى .

---

(١) **ان قلت:** لم يعلم من هذه الحكمة ولاما يأتى وجه اكل جثث احيائها قلت : بل علم بانضمام ما ذكر اولا ان النظر فى طلب العلة لا بدان يكون كليا ، وان الغرض النفع الكلى والصلاح العام فلامبالاة بالحث بالعرض على اكل جثث الاحياء المتشابهة بالموتى فى جنب الحث على حفظ الاجساد و كلائتها ، والحث على اكل الجيف المقصودين فى العناية بالذات مع انها اعطتها الحزم والفراسة وآلات الحرب والهرب كماقيل :

بشير شرزه كردى حمله تعليم   بآهوى ختن دادى دويدن

فانظروا يااولى الابصار ؛ انمافعله الصانع الحكيم (تعالى شأنه) فى هذا العالم موطن الديدان و دارالتغالب والتنازع والحدثان بحيث وجه كلا شطر مقصوده و وفى حقه وغرضه الحقيقى فى طريق الوصول الى فناء معبوده ـ هوالتام الكامل والجيد الفاضل حقا يبهر العقول حسن صنعه ، ويدهش الالباب جودة تنظيمه ـ برقده

حكمة اخرى

لولم يكن الاحياء تأكل جثث الموتى لبقيت تلك الجثث و اجتمع منها على ممر الايام و الدهور حتى كان يمتلي بها وجه الارض وقعر البحار و يفسد الهواء من ريحها ، فيصير تلك سبباً للوباء و هلاكاً الاحياء ، فاي حكمة اكثر من هذه ، انجعل البارى (سبحانه) في اكل الحيوانات بعضها بعضاً جرمنفعة الاحياء ودفع المضرة عنها كلها وان كان ينال بعضها الآلام والاوجاع عندالذبح والقتل والقبض وليس قصد القاتل والقابض ادخال الالم والوجع عليها بل جلب المنفعة منها اودفع المضرة بها :

واعلم ان البارى الحكيم (جل ثنائه) لما ابدع الموجودات ورتب المخلوقات قسمها قسمين احدهما ابداعي ، والآخرخلقي ، ورتب الجميع ، ونظمهاكان بترتيبه للكيات الابداعية بان جعل الاشرف علة لوجود الادون وسبباً لبقائه ومتمماً له ومبلغاً الى اقصى غاياته واكمل نهاياته ، وجعل حكم الجزئيات الخلقية بالعكس منها (١) و ذلك انه رتبها في الوجود من ادون حالاته الى اشرفها واكلمها ، وجعل الناقص منها علة للتمام وسبباً لبقاء الكامل ، والادون خادماً للاشراف ومعيناله ومسخراله .

و بيان ذلك ان النبات الجزئي لماكان ادون رتبة من الحيوان الجزئي واخس حالة منه جعل جسم النبات غذاء لجسم الحيوان ومادة لبقائه وجعل النفس النباتية في ذلك خادمة (٢) للنفس الحيوانية ومسخرة لها ، وهكذا ايضاً لماكانت رتبة نفوس

---

(١) العكسية في مطلقة العلية ، لانها في عالم الامر فاعلية وفي عالم الخلق قابلية وايضا قوامية - س قده .

(٢) فان النفس النباتية لاتزال بقواها تنمي مادة نفسها وتغذيها وتسمنها وتصلح مزاجها و كيفياتها من طعمها ورائحتها و غير ذلك لتغذيها لمادة النفس الحيوانية . وكذا النفس الحيوانية بالنسبة الى النفس الانسانية . فان الحيوانية لاتزال بقواها تصلح مادة نفسها بل بقواها الحساسة والمحركة تتفقد وتتجسس الملائمات وتتحرز من المنافرات تبتقي مادتها كيما تدخل عتبة بابك وحريم جنابك والى هذا اشار العطار :

طاعت روحانيان از بهر تست   خلد ودوزخ عكس لطف وقهر تست - س قده

الحيوانات انقص وادون من رتبة النفس الانسانية جعلت خادمة ومسخرة للناطقة وعلى هذا الحكم والقياس لماكان في بعض الحيوانات ماهو اتم خلقة واكمل صورة جعلت النفوس الناقصة منها خادمة ومسخرة للتامة الكاملة منها ، وجعلت اجسادها مادة وغذاء الاجساد التامة منها وسبباً لبقائها لتبلغ الى اتم غاياتها واكمل نهاياتها ، اذكان هيولى الاشخاص دائماً في السيلان والذوبان .

فقد تبين بما ذكرنا العلة الموجبة في اكل الحيوانات بعضها بعضاً ، واما الحكمة الغائية فيه فهي ان البارى الحكيم (جل ثناؤه) لما خلق الاشياء الكونية اما لجر منفعة اولدفع مضرة عن الحيوانات لم يترك شيئاً بلانفع ولافائدة، فاولم يجعل جثث الحيوانات غذاء لهذه الاجساد لكانت تلك الجيف باطلة بلافائدة ولاعائدة وكان يعرض منها ضرروهلاك كلي كما ذكرقبل ذلك واما الآلام والاوجاع التي تعرض عندالذبح والقتل والقبض فقد مر ان الحكيم (عزشأنه) لم يجعل ذلك تعذيباً وعقوبة لنفوسها على ذنوب سلفت منها كماظنه التناسخية، بل حثاً لنفوسها على حفظ اجسادها من الآفات وعدم تهاونها بالاجساد وتسليمها الى المهالك الى اجل معلوم .

فان قلت ماالعلة في محبة الحيوانات الحيوة وكراهيتها للممات .

قلنا لعلل شتى احديها ان الحيوة تشبه البقاء ، والممات الفناء ، والبقاء محبوب والفناء مكروه في طباع الموجودات ، اذكان البقاء قرين الوجود والفناء قرين العدم، والوجود والعدم متقابلان ، والبارى (عزشأنه) لماكان علة الموجودات - وهو باق ابداً- صارت الموجودات كلها تحب البقاء وتشتاق اليه ، لانه صفة لعلتها والمعلول يحب علته وصفاتها و يشتاق اليها ويتشبه بها ، فمن اجل هذا قال الحكماء بان الواجب بالذات هو المعشوق الاول (١) المشتاق اليه سائر الخلائق كما ستطلع على بيانه ان شاء الله .

(١) اى : في الواقع وامافي نظر المشائي فبحسب استشعاره ، ومنه المزية والكمال اوالدنائة والوبال فان لم يستشعر بان المطلوب ماهو ؟ ونعت من هو ولااقل مظهر اى ظاهر هو؛ كان له الخسران حيث حصر النور المطلق والبهاء المحض واضافة الى القابل وهو غافل ——

وثانيتها ما يلحقها من الآلام والاوجاع والفزع والجزع عند مفارقة نفوسها الابدان .

وثالثتها ان نفوسها لاتدرى بأن لها وجوداً خلواً من الاجسام ولك ان تقول لم لاتلهم نفوسها بأن لها وجوداً خلواً من الاجساد ، فنقول في الجواب لان هذه المعاني لاتصح لها معرفتها ، لانها لوعلمت بها لفارقت اجسادها قبل ان تتم وتكمل فاذا فارقت اجسادها قبل التمام والكمال بقيت فارغة معطلة من دون شغل وعمل ، ولامعطل في الوجود ، اذكل وجود له اثر خاص وليس من الحكمة ابقاء النفوس فارغة بلاتدبير اذكان مبدء الجميع لم يخل لحظة من تدبير العالم وحفظ الاشياء بل كل يوم هو في شأن ، ولو امسك طرفة عين عن تدبير العالم وابقائه وحفظه لتهافت السماوات وتساقطت الكواكب وانطمست الاكوان وانعدمت النفوس والابدان .

واعلم ان النفوس التامة الكاملة اذا فارقت الاجساد (۱) اما ان تكون مستغرقة في شهود جمال الازل ، مستضيئة باضواء كبرياء الاول منخرطة في سلك ملائكة الله المهيّمين متحيرة في عظمة جلال اول الاولين واما ان تكون مشغولة بتأييد النفوس الناقصة المتجسدة ليتخلص تلك من حال النقص ، وتبلغ الى حال الكمال ، و يرتقي هذه المؤيدة ايضاً الى حالة هي اكمل واشرف حتى تصل الى الطائفة الاولى السابقين

← من المعنى مشغول بالصورة غير منذلية بحقيقة المعنى ، وهذا النظر مثار الكثرة وعند ظهور الحقيقة واضمحلال المجازات ـ كماقال (تعالى) : «وقل جاء الحق وزهق الباطل» وقال: «اذا جاءه لم يجده شيئا ووجدالله عنده» وقال: «وعنت الوجوه للحي القيوم» يبقى سفر الكف ويقول : ياحسرتا ! على مافرطت في جنب الله ـ س قده

(۱) اى : بالموت الاختيارى لاالطبيعي ، ولوابقي الكلام على اطلاقه يشمل المفارقة الطبيعية ايضا وكان المراد من قوله : «ويرتقي هذه المؤيدة» مثل التصفية للحبوب من القشور في الصبرة وعن الطحن والعجن بالمنخل ونحوه ، فانهذه تكون ممكنة لاجل حدة البصر و البصيرة ، واحديتهما عند كشف الغطاء تقليل التوجه الى القفا ، واما الترقي الذي يكون مثل الزراعة فلا ، فان الدنيا هي المزرعة لاغير فان زرع البر لايحصد الاالبر وان زرع الشعير لايحصد الاالشعير ـ س قده .

المقربين **«وان الى ربك المنتهى»** والمثال لذلك في هذه الدنيا الاب الشفيق والأستاذ الرفيق في تعليم التلامذة والأولاد واخراجهم اياهم من ظلمات الجهالات الى فسحة العلوم والمعارف ، ليتمرن التلامذة والاولاد ويكمل الآباء والاستاذون باخراج مافي قوة نفوسهم من العلوم والمعارف والصنايع والحكم الى الفعل والظهور اقتداء بالبارى (جلت عظمته وكبرياءه) وتشبهاً به في حكمته ، اذ هو العلة والسبب في اخراج الموجودات من القوة الى الفعل ومن الخفاء الى الظهور ، فكل نفس علومها اكثر وصنائعها احكم واعمالها أجود وافا ضتها على غيرها اكثر فنسبتها الى الله اقرب وتشبهها به اشد ، وهذه هي رتبة الملائكة الذين **«لا يعصون الله ما امرهم و يفعلون ما يؤمرون»** فيبتغون الى ربهم الوسيلة ايهم اقرب : ولهذا المعنى قال الحكماء في حد الفلسفة : انها التشبه بالاله بقدر الطاقة البشرية ، ومفاده أن من يكون علومه حقيقية وصنائعه محكمة واعماله صالحة واخلاقه جميلة وآراؤه صحيحة وفيضه على غيره متصلا يكون قربه الى الله وتشبهه به اكثر لان الله (سبحانه) كذلك .

واما الخيرات والشرور المنسوبة الى النفوس الانسانية من جهة دخولها تحت الاوامر والنواهي الدينية والاحكام والافعال الناموسية فجميعها سواء عد من الخيرات كالقيام والصيام والحج والعمرة والزكاة والامر بالمعروف والنهي عن المنكر وصلة الرحم وعيادة المريض وتشييع الجنازات و زيارة القبور لاولياء الله وغير ذلك من الطاعات اوعد من الشرور والمعاصي كالزنا والسرقة والنميمة والقتل واكل مال اليتيم والظلم والجور والطغيان واشباهها من المعاصي- امور وجودية (١) والوجود لا ينفك عن خيرية ما ، فكل

---

(١) فيه تأمل بل حيثية المعصية في الافعال جهات عدمية والدليل على ذلك أن كل معصية من المعاصي يماثلها من نوع فعلها طاعة لا يفرق بينهما الا ماني احدهما من موافقة الامر الشرعي اوالعقلي وفي الاخر من مخالفته وتركه كالزنا والنكاح واكل مال الغير ظلما او برضى منه والقتل ظلما اوقصاصا ، فعنوان المخالفة والترك هو جهة المعصية في الفعل وهو معنى عدمي غير موجود ، ولذلك وقعت في الكلام الالهي نسبة عامة الاشياء الى الخلق و الحسن ونسبة المعصية الى السوء وتسميتها سيئة قال تعالى : «الله خالق كل شيء» وقال : «الذى احسن كل ←

منها كمال وخير للانسان، لابما هوانسان- اى باعتبار الجزء النطقي له بل باعتبار القوى المتعلقة بحيوانيته المطلقة وان الذم العقلي اوالشرعي لايترتب عليها الا باعتبار تعينها ونسبتها الى الجوهر النطقي الذى يكون كما لها في كسر قوتها الشهوية و الغضبية واكتسابها هيئة استعلائية عليها ويكون نقصها في انقهارها عن البدن وانفعالها عن القوى الجرمانية ، فان انفعال النفس عن الاداني والاسافل من شقاوتها و بعدها عن رحمة الله وعدم مناسبتها الى ملكوته الاعلى، فلو قطع النظر عما يودى اليه هذه الافاعيل المذمومة بحسب العقل و الشرع بالقياس الى الجزء الاشرف من الانسان لانقلب الذم مدحاً والتقبيح حمداً بحسب الحقيقة وبحسب نسب آخر اكثر من تلك النسبة مثلا الشهوة مذمومة والزاني والزنا مذمومان عقلا وشرعاً ولا شك ان حقيقة الشهوة وماهيتها هي قوة جبلية سارية في وجود النفس، ولا شك انها ظل صفة شوقية من صفات الملائكة المقربين المهيّمين، كما ان الغضب في الانسان ظل لقاهرية القواهر العلوية، فيكون لامحالة محمود في ذاته الاترى ان العنّة كيف ذمت في نفسها وكذا الزاني باعتبار انه انسان والزنا باعتبار انه وقاع فعل كمالي لو لم يقدر الانسان عليه كان ناقصاً مذموماً فالشهوة باعتبار حقيقتها التي هي الحب وباعتبار تعينها في الصورة الذكورية والانوثية وكونها سبب حفظ النوع وتوليد المثل وموجبة للذة كمال محمود بذاته، وكذا الزنا [باعتبار] ان قطع النظر عن العارض المذكور كان محموداً حسناً في نفسه وباعتبار سائر النسب فانقلب الذم حمداً في الجميع ، ولم يبق توجه الذم والتقبيح الا الى عدم طاعة الشهوة للعقل وترك سياسته لها فكونها مذمومة انما هو بالاعراض عن حكم العقل والشرع حتى ادى فعلها الى انقطاع التنسب والارث والتربية للاولاد ، واختلال النظام لاجل التنازع و وقوع الهرج والمرج والفتنة ، وكلها امور عدمية راجعة الى اعتبار التعين الخلقي والنقائص الامكانية واوصاف الممكنات باعتبار امكانها وعدميتها وقصورها في الموجودية ، والا فالوجود والوجوب واحكامهما من الفعلية والتمام والكمال والبقاء والبهجة والعشق واللذة

←— شيء خلقه » وقال : «بئس الاسم الفسوق » ولعل المصنف اراد بكونها موجودة موجودية الافعال المعنونة بعناوين المعاصي، ويشهد بهما في ذيل كلامه من ارجاعه الذم والقبح في الغيبة والزنا الى مخالفة الامر وترك الطاعة - ط مد .

کلها خیر ومحمود ومؤثر فالامر حمد کله ولیس فی الوجود ما هو مذموم حقیقة بل اعتبارا فقط . ولنأخذ فی توضیح هذا المقام بالبرهان الاتم والبحث الاقوم .

الفصل (٩)

فی ان العالم المحسوس کالعالم المعقول مخلوق علی اجود ما یتصور فی حقه وابلغ ما یمکن علی وجه الاجمال

فنقول قد تحقق واتضح ان واجب الوجود اله العالم (جل ذکره) بریء من انحاء النقص ، و وجوده الذی هو ذاتـه و حقیقته افضل انحاء الـوجود و اتمها بل هو حقیقة الوجود وماهیته وماسواه لمعة ورشح اوظل له ولذلك قلنا انه واجب الوجود من کل جهة وانـه کل الـوجود اذکلـه الـوجود ، ولاجل ذلك لاسبب له ولا اقدم من وجوده وجود ، فلافاعل له ولا مادة ولاصورة ولاموضوع ولاغایة ، بل هو غایة الغایات ومبدء المبادی وصورة الصور وحقیقة الحقائق ومذوت الذوات ومجوهر الجواهر ومشیء الاشیاء ، وکل ما هو کذلك فما یصدر عنه و یفعله فانما یصدر عن حاقّ ذاته و ینشأ عن صمیم هویته من غیر داع زائد یدعوه اوغرض یحمله علی الفعل ، و لا یفیده وجود ما یوجد عنه کمالا لم یکن او کرامة اوبهجة ولذة او نفعاً او طلباً لمحمدة او تخلصاً من مذمة او غیر ذلك مـن المنافـع و الخیرات الظنّیة او الحقیقیّة ، لانـه بریء مـن کلّ نقیصة غنیّ عن العالمین ، فلذلك وجـوده الذی به تجوهر ذاتـه هو بعینه وجوده الذی به فاعلیته ، فالذات هناك فی کونه ذاتاً و فی کونه مبدء شیء واحد حقیقة و اعتبارا ، لا کغیره من الفاعلین حیث ینقسم بشیئین باحدهما یتجوهر بالاخر یفعل ، کالکاتب منا یتجوهر بأنه ناطق ویکتب بانه ذو ملکة کتابة ، وکالشمس فی کونها مضیئة للارض و النار فی کونها محرقة لحطب فاعلیتهما بغیر ما یتحقق به ما هیتهما ، فتفتقران الی صفة زائدة بل الی قابل یقبل تأثیرهما ، لا کالباری (جل اسمـه) یبدع الاشیاء من نفسه لا مـن قـابل ، لانه الذی یخلق القابـل و المقبول والمادة والصورة جمیعاً واذا کان کذلك فکل ما یوجد منه حیث یوجد من اصل حقیقته یجب ان یکون اشرف الممکنات المفروضة واجل المجعولات المتصورة بحیث لاافضل

منه ، الا الجاعل القيوم له .

واذ قدعلمت ان ذاته (تعالى) علم بماسواه على احسن الوجوه - لكون الصورة العلمية للاشياء هي عين ذاته (تعالى) فللاشياء قبل وجودها الكوني صور علمية الهية لها وجود الهي قدوسي ، وكل وجود الهي بالضرورة يكون في غاية الحسن والبهاء ، فاذا تحقق مثال تلك الصور في عالم الكون وجب ان يكون أبهى واشرف مايمكن في عالم الكون ، واذا رتبت الاشياء كان ترتيبها اجود الترتيب و اشرف النظام ، فيبتدى من اشرفها وجوداً كالعقول الفعالة ثم يتلوه ماهو انقص منه قليلا كالنفوس الفلكية ثم صورها المنطبعة وهكذا متدرجاً الى ان ينتهي الى انقص الموجودات وادونها فيقطع سلسلة الابداع في النزول عنده ، ولايتخطى الى مادونه ، لعدم امكان ذلك ، فهونهاية تدبير الامر المشار اليها بقوله (تعالى) «يدبر الامر من السماء الى الارض» ثم تفيض عنده بالامتزاج بين المواد الحسية و وقوع الحركات والاستحالات الصور النوعية المتعاقبة على تفاوت مراتبها على القوابل بحسب الاستعدادات و اعداد الحركات ، فلايزال يترقى الوجود في الصعود الى قرب المعبود من الارذل الى الافضل حتى ينتهي الافضل الذي لاافضل منه في هذه السلسلة الصعودية ، كماقال (سبحانه) «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه» فعنده يقف ترتيب الخير والجود ، وبه يتصل دائرة الوجود ، فهذا احسن وجوه الصنع والايجاد ، حيث يجعل المصنوع بحيث يبلغ الى غاية ماأراد به الصانع من الخير المترتب عليه ، ولاخير في صنعة صانع افضل من ان يكون الغاية المؤدية اليها ذلك الصنع هي ذات البارى جل ذكره فالعالم كله صار بهذا الترتيب كشخص واحد اوله الحق و آخره الحق وصورته صورة الحق ، بل تمامه الحق كدائرة واحدة اولها النقطة وآخرها النقطة ، بل كلها النقطة(١) السيالة من ذاتها في ذاتها الى ذاتها ، فسبحان

---

(١) و الى هذا اشار من قال : النقطة تحركت طولا فصارت خطا ، والخط تحرك عرضا فصار سطحا ، والسطح تحرك عمقا فصار جسما ، فهذا تمثيل لماذكر فالنقطة السيالة راسمة للكل ، كما ان الان السيال راسم للزمان ، والحركة التوسطية راسمة للقطعية فكل من الثلاثة بمنزلة الروح لمرسوماتها وهذه من باب أنها آيات الحقيقة كماقيل : ---

ذاته الاعظم مما يضرب له الامثال ، ولا يبلغ الى وصفه المقال .

الفصل (١٠)

فى بيان ان كل مرتبة من مراتب مجعولاته افضل مايمكن واشرف مايتصور على الوجه التفصيلى

وفيه منهجان: لمّى وانّى اما المنهج اللمّى ففيه ثلاثة مباحث .

المبحث الاول فى بيان ان كل ماوقع فى مراتب البدء على افضل انحاء الوجود وذلك ان كلما وقع فى مرتبة من هذه السلسلة لا يتصور ماهو اشرف من شخصه ولا من نوعه من الجهة التى بها يصدر من فاعله .

اما الاول فلوجوب انحصار نوع كل منها فى شخصه ، لان تكثر الاشخاص (١) لنوع واحد فيما هو قبل الحركات والا تفاقات التى يقع بها تحصل المميزات المكثرة من العوارض غير اللازمة للنوع ، فان اختصاص بعض الافراد بعارض للماهية مشخص له مميز عن غيره ان كان لاجل وقوعه تحت تلك المهية اولازم من لوازمها فالجميع متساوى الاستحقاق له ، فوقوع اختصاصه بالبعض دون آخر ترجيح من غير مرجح ، وان كان لامر خارج عن الطبيعة لاحق لها من خارج فلابد من مادة قابلة للتأثيرات الخارجية بحسب اختلاف استعداداتها وانفعالاتها ، وذلك لم يتصور فى عالم الابداع ، فحق كل نوع ان ينحصر فى شخصه .

ــــ و فى كل شىء له آية   تدل على انه واحد

ولما اوهم التشبيه أردف الكلام بالتنزيه بقوله «فسبحان ذاته» تأسيا فى ذلك الجمع بقوله: «سبحانه ليس كمثله شىء وهو السميع البصير». ـ س قده

(١) هذا هو البرهان المعروف الذى اقاموه على ان المجرد نوعه منحصر فى فرده و انما يفيد فى العقول المجردة من جملة ماوقع فى مراتب البدء ، واما الباقى كالنفوس الفلكية والكوكبية واجرامهما فلا، لمكان تعلقها بالمادة ـ طمد

واما الثاني فلما دلت عليه قاعدة «امكان الاشرف» (١) التي مر ذكر البرهان عليها من ان الفياض المطلق والجواد الحق لايقتضي الاخس حيثما يمكن الاشرف ، بل يلزم من فيض وجوده ومقتضى جوده الاشرف فالاشرف ، فلاجرم أبدع (جل شأنه) اولا العقول الفعالة والصور المكرمة والملائكة المهيمة والانوار القاهرة انهي اشرف مافي الامكان في الواقع وبحسب طبقتهم وافضل تلك الذوات المقدسة ، وانورها واضوئها هو اقدمها واقربها من نور الانوار جلت آلاؤه ، ثم سائرها وما سواه على الترتيب الى اواخر تلك الطبقة وهي ارباب الاصنام ومثل الانواع الطبيعية التي اثبتها «افلاطون» و «الافلاطونيون»

---

(١) قدمنا في بحث المثل الافلاطونية من السفر الاول مافي المثل ومافي هذه القاعدة من الكلام . والذي ذكره في ترتيب الخلقة من نفوس فلكية وكوكبية واجرامهما ومافيها من وجوه الخير والكمال مبني على مايعطيه آراء القدماء من اهل الهيئة والعلوم الطبيعية وما يتفرع عليهما ولاتصدقه الابحاث الحديثة لكنك تعلم ان هذه المسائل على ما بها من الجزئية ممالاتناله البراهين الكلية الفلسفية ، وانما اخذتها الفلسفة من العلوم المربوطة بها اصولا موضوعة.

واذتبينت اليوم بطلانها اوفتورها فالوجه اخذ الانظار الاخيرة الحديثة اصولا موضوعة في الفلسفة وبناء البحث عليها، وانما بيانها على عهدة العلوم الباحثة عنها . واما اصل المدعى وهو اشتمال نظام البدء على أتقن الصنع واشرف الترتيب فمما لاغبار عليه كيف؛ وعالم التجرد يحكي بنظامه النظام الربوبي الذي هو افضل نظام وأشرفه وهو فوق مادونه كمالا ، و عالم المثال يحكي بنظامه العالم العقلي فيه أكمل الوجود الامكاني واشرف الانظمة وهو فوق عالم المادة الذي بعده كمالا ، ومافي عالم المادة بمجراتها وشموسها وكواكبها واقمارها وبمالها من الحركات وانظمة الكون والفساد والفعل والانفعال .

ثم بمافيها من العناصر وتركيباتها ثم الذرات ثم مافي بطونها من شموس ثابتة وكواكب سيارة والانظمة الجزئية والنظام الكلي الجاري في الكل عن قواعد كلية لاتتخلف وموازين ثابتة لاتزيغ وعنايات هادية لاتبيد كل ذلك ممايدهش العقول بجماله ، ويملاء البصائر بصفائه وبهائه ، وما ناله عقول البشر من عجائب الصنع ولطائف التدبير ووجوه الخير منها وفيها كقطرة من بحر زاخر- ط مد

و نحن قد احيينا رسوم المتقدمين في القول بهذا المذهب و تقويمه وذببنا عنه بقمع الشبه ورفع الشكوك بتوفيق العزيز الحكيم كما سبق ، وآخر هذه العقول الزواهر هورب طلسم الارض ، وبه يقع كدبانوئية الارض على مصطلح حكماء الفرس في كل ماوردت في هذا العالم من صور الانواع المركبة ، وعند انتهاء سلسلة العقول في النزول يبتدى سلسلة النفوس من نفس اقصى الافلاك وهوالفلك المحيط بعالم السموات ثم نفس اشرف الكواكب وبعدها نفس كل كوكب كوكب وفلك فلك الى نفس ادون الافلاك و هو السماء الدنيا ، و بعد طبقتها طبقة الصور الفلكية والنجومية على افضل ما يمكن في وجود كل منها و افضل ترتيب يقع بينها ، لان ترتيبها ظل ترتيب العقول ، كما ان صورة كل منها مثال العقل الذى بحذائها على وجه لايعتريها فتور ولا قصور ولا اعياء ولا لغوب ، و اجرامها افضل الاجرام ، و اشكالها افضل الاشكال ، وحركاتها افضل الحركات .

اما الاولى فلبساطتها و بساطة كيفيتها الملموسة ومع بساطتها فان فيها جميع الكيفيات المحسوسة على وجه الطف واصفى والذ ، ففي تلك الكيفية الواحدة جميع الطعوم اللذيذة والروائح الطيبة والالوان الحسنة والنغمات المبهجة .

واما الثانية فلانها كرية الاشكال ، وقد بين في موضعه افضلية الشكل الكرى على سائر الاشكال .

واما الثالثة فلان حركاتها عشقية شوقية ، و محركاتها عشاق الهية وملائكة عقلية واخرى نفسية ، فتحريك الاولين تحريك غائي وهو تحريك محرك غير متحرك كتحريك المعشوق للعاشق وتحريك المعلم بل ماهية العلم للمتعلم ، وتحريك الثواني تحريك فاعلى من فاعل مباشر للفعل باشواق متجددة كتحريك الشوق للمشتاق ،وتحريك الفكر للمتفكر و تحريك العلم الحادث للمتعلم ، وكل من هذه التحريكات تحريك محرك متحرك .

وبالجملة حركاتها افضل الحركات لان حركاتها عبادة الهية ونسك عقلية يزعجهم الشوق الى الله والوجد ، والكل من هذه الاشخاص معشوق عقلي يخصه ومحرك خاص

يحرك على سبيل الشوق والتوجه الى ذالك الامام والايتمام به على أن الكل مشتاقون الى جمال رب العالمين رقاصون لاجل ماينالون من روح وصال اول الاولين ففى كل لحظة يتجدد لهم بالحركة شوق وطرب آخر يرد على ذواتهم ، وبسبب ذلك الوارد القدسى يقع لهم حركة اخرى يؤدى بهم تلك الحركة الى نيل شوق آخر ولذة اخرى ، وهكذا الى ماشاء الله، ويترشح منهم من الفضائل والخيرات التى لهم ما يليق بهذا العالم من الاشعة والاضواء المستقيمة (١) والمنعكسة والمنعطفة ممايستعد به الهيولى للصور والكمالات التى تفاض عليها من المبدء الفعال فى كل وقت وهكذا الى ان يرث الله الارض ومن عليها .

المبحث الثانى فى بيان ان الموجودات العائدة والكائنات الواقعة فى مراتب الصعود التى فى عالم التركيب فى غاية الجودة وافضل النظام **فنقول** ان الامور الواقعة فى هذا العالم لما كان نظامها متعلقاً بحركات الافلاك واوضاعها - ونظام الافلاك ظل لنظام عالم القضاء الالهى الذى قد علمت انه فى غاية التمام والكمال - ولما تبين و تحقق مراراً ان هذه الموجودات غير صادرة على سبيل البخت والاتفاق (كما نسب الى ذيمقراطيس) ولا على طريقة الارادة الجزافية (كما توهمه الاشاعرة) ولا عن ارادة ناقصة وقصد زائد كارادتنا المحوجة الى دواع خارجة عن ذاتنا ولا بحسب طبيعة لاشعور لها بذاتها فضلا عن شعور بما يصدر عنها (كما ذهبت اليه اوساخ الدهرية والطباعية) بل النظام المعقول المسمى عند الحكماء بالعناية مصدر لهذا النظام الموجود فيكون فى غاية مايمكن من الخير والفضيلة ، فعلى هذا يلزم ان لايكون فى هذا العالم بالنظر الى الاسباب والعلل امر جزافى اواتفاقى بل كله ضرورى فطرى بالقياس الى طباع الكل سواء كان طبيعيا بحسب ذاته كحركة الحجر الى اسفل اوقسريا كحركته الى فوق اوارادياكحركة الحيوان

---

(١) النازلة من النير على الارض المنعكسة الراجعة على خط ومحور نزلت والمنعطفة على خط آخر بحيث حصل بينهما زاوية ، ومنها الواقعة على المياه التى حول الارض منعطفة على الارض ، فالشمس اذاكانت فى المشرق مثلا ينفذ بعض خطوطها الشعاعية مستقيمة فى الارض وبعضها منعطفة اليها ، و ذلك لان ربع الارض الفوقانى الشمالى مكشوف من الماء و ربعها التحتانى الشمالى وربعها الفوقانى الجنوبى والتحتانى الجنوبى مغمورة فى الماء - من قده

على وجه الارض ، اذ كل ما يحدث في عالم الكون فيجب عن سبب ، اذا الشيء ما لم يجب لم يوجد ، و يرتقي سلسلة الأسباب الى مبدء واحد يتسبب عنه الاشياء على كيفية علمه بها وحكمته وعنايته ، فليس في الوجود شيء مناف لطبيعة علله واسبابه المرتقية الى الواحد الحق، اذا المعلول يناسب علته بل فيض منها ، فالحركات المتنافرة بحسب الظاهر متوافقة منتظمة بالقياس الى جملة النظام، و وجود الاصبع الزائد على جبلّة هذا الانسان طبيعي في جبلّة العالم، و كذا كل عمر فهو عمر طبيعي (١) بالقياس الى الكل وان لم يكن طبيعيا على الاطلاق ، ولو تيسر لك ان تعلم كل شيء باسبابه وعلله ـ بان تخرج بعقلك من هذه الهاوية المظلمة مهاجراً الى الله وملكوته وتشاهد عالم الافلاك وعجائب الترتيب فيها ثم تعرج الى الملكوت الاعلى لترى عجائب القدرة فيه ، وتعرف المبدء الاول حق معرفته ثم تسافر بالحق من الحق الى الخلق فتعرف

---

(١) اى كل متحرك وان قطع طريقه عن الوصول الى الغاية الاخرى بالنظر الاخر فهو واصل الى الغاية بهذا النظر اعني النظر الى الجهات الفاعلية و القابلية المؤدية اليها ، فهي المطلوبة من هذا المحرك لاغيرها ، فكل يتوجه الى اسم من اسماء الحق (تعالى) ويعبده ولا يعبد الاسم الاعظم الاباب الابواب و الصراط الاقوم ، والانسان الكامل فهو عبدالله ، فقطع الطريق وعدم الوصول ونحوهما بالاضافة الى الغاية المتوجه هو اليها . ولكن يترقبها ويطمعها العقول الجزئية الوهمية من غيره وهو ترقب وهمي وطمع فج ، نعم يتيسر الوصول الى تلك الغاية العظمى بالوفود على فناء هذا الباب الاعظم والتخطي الى جنابه الاكرم وان هذا القرآن يهدى للتى هي اقوم» فأتوا البيوت من ابوابها وادخلوا المحافل عن قبابها ثم ما يقال من ان العمر الطبيعي للانسان مأة وعشرون من باب تحقق الطبيعة بتحقق فردما والافمعلوم ان الافراد التى ليس لها امتزاج مستحكم و مزاج قوى كان عمرها الطبيعي بحسب موادها واحوال موادها و اذ قيل انها لم تبلغ الى اعمارها الطبيعية قيس الى المترقب من النوع في ضمن ذلك الفرد المعمر طويلا و لكن بملاحظة موادها المخصوصة التى لذواتها ، فهو ترقب وهمي وقس عليه الحركات الى الغايات ، فان ترقب الغاية العظمى من كل متحرك انما هو باعتبار شأنية نوعه اوصنفه واما باعتبار شخصه فهو وهمي كما مر فتبصر ـ ن قده

بنوره (۱) نور ما یتلوه من الملائکة العلاّمة ، ثم ما یتلوها من الملائکه العمالة باذن الله ، ثم ما یباشر تحریکها وتدویرها بالتسخیروما بیدها امرها بالتدبیر مع لوازم حرکاتها واشواقها وهیئات عباداتها وانوار طاعاتها و قرباتها من انفعال العنصریات و ترکیب ممتزجاتها وما یترتب علیها من صور الکائنات ونفوس ابدالها المستحیلات ـ لرأیت جمیع الاشیاء حسناً شریفاً عندك موافقاً لرضاك، ولکنت عرفت ماذکرنا لك بالوجدان کما عرفت الآن بالبرهان ، ومثلك یکون بالحقیقة من اهل الرضوان الفائز بروح الجنان .

المبحث الثالث فی ان مجموع العالم من حیث المجموع علی افضل نظام و اکمل تمام نوعاً وشخصاً ماهیة وحقیقة **فنقول اولا** : ان مجموع العالم من حیث هو مجموع شخص واحد له وحدة طبیعیة ولیست وحدته کوحدة اشیاء متغایرة اتفق ان صار بالاجتماع والانضمام کشیء واحد مثل اجتماع البیت من اللبنات او اجتماع العسکر من الافراد وذلك لان بین اجزاء العالم علاقة ذاتیة لانها حاصلة علی الترتیب العلّی و المعلولی وهی مترتبة بالاشرف فالاشرف الی الاخس فالاخس ومن الاعلی فالاعلی الی الادنی فالادنی فکل جمیعة تقع علی هذا الوجه یکون الوحدة فیها وحدة ذاتیة وذلك لما علمت ان العلة تمام المعلول والاشرف تمام الذی دونه فی الشرف ، والشیء ان یکون مع تمامه هو اولی به ان یکون مع نفسه فیکون واحداً بوحدته .

وبالجملة: کون العالم شخصاً واحداً برهانی عندنا وقد صرح الحکیم «ارسطاطالیس» بان العالم حیوان واحد مطلب «ماهو» و «لم هو» فیه واحد ، فمن علم انه «ماهو» علم انه « لم هو» فاذا کان کذلك ولاشبهة ان العلة الغائیة لجملة العالم المسمی عندالعرفاء

---

(۱) کمافی الحدیث «اتقوا فراسة المؤمن فانه ینظر بنورالله» سیما المؤمن المسافر بالحق من الحق الی الخلق .

برگشا از نور پاك شه نظر   تا نه پنداری توچون کوته نظر

والمراد بالملائکة العلامة : العقول الکلیة ، وبالعمالة : النفوس الکلیة ، وبمباشر التحریك: النفوس المنطبعة والقوی والطبائع الفلکیة ـ س قدہ .

بالانسان الكبير هو الحق الاول جل ذكره. فيكون هو الجواب عن السؤال عن مطلب «لم هو» لهذا الانسان الكبير واذا اتحد مطلبا «لم هو» و«ما هو» فيه فيكون الحق (تعالى) مقوماً لماهيته ومقررا لذاته وحقيقته فاذن لا يمكن ان يتصور حقيقة من الحقائق الامكانية فوق ما يكون الحق الاول تمام وجوده وكمال حقيقته فثبت و تحقق ان العالم بكليته افضل ما يمكن و اشرف ما يتصور **و لنفصل في بيان هذا فنقول** اذا كان العالم بتمامه شخصاً واحدا فلا يجوز ان يتصور نظام آخر بدله سواء كان فوقه في الفضيلة اومثله، وذلك لان ذلك النظام المفروض لا يخلو اما ان يكون مخالفاً لهذا النظام الواقع غير مندرج معه تحت مهية نوعية او غير مخالف له وكل من الاحتمالين باطل فتصور نظام آخر مطلقا باطل.

اما الاول فلما تبيّن ان جواهر مخالفة لجواهر هذا العالم الموجود وكذا اعراضاً مخالفة لاعراضه ممتنع الوجود اما ان العقول والنفوس الكلية وصور الافلاك والكواكب وهيولياتها لا يمكن غيرها في مرتبتها مخالفاً لها في نوعها فذلك واضح، لان كلا منها صدر عن فاعله بجهة واحدة من الجهات الفاعلة اللازمة التي يقتضيها ذلك الفاعل بلا شركة من امر آخر كمادة اوغيرها واما الجسم بما هو جسم فهو غير مختلف الحقيقة واما الانواع البسيطة منه فاختلافها في النوع بصور نوعية تصدر من المبادي العقلية بجهاتها اللازمة اما مطلقاً واما باعانة من الصور السابقة(١) بلا مدخلية الامور العارضة لانها قبل

(١) لو اريد السبق الزماني فهو ينافي ابداعية الصور النوعية للبسائط ، ولا يكون بلا مدخلية الامور العارضة وقد صرح بانها قبل الحركات ، فيكون قبل الازمنة فالمراد اما اعانة الصور الجسمية السابقة بالطبع اعانة القابل اى : المادة المصورة المجسمة في تحقق المقبول اى : الصور النوعية ، و اما اعانة الصور النوعية السابقة دهراً على الصور النوعية الزمانية ، و يكون المراد بالجهات مثل الهيئآت النورية التي في ارباب انواعها ، و اما اعانة الصور الفلكية السابقة على العناصر سبقا بالذات كما قال بعضهم : ان العقل الفعال باعتبار اربع جمل من الافلاك علة للعناصر الاربعة وهذا الشق الاخير هو الانسب الى طريقة المشائين ـ س قده .

الحركات والاستعدادات . و اما اعراض تلك البسائط فلانها تابعة للجواهر متقومة بها فمع اتفاق الموضوعات والحيثيات الفاعلية والقابلية التي على سبيل اللزوم لا يمكن غيرها فكما علمت هذا في البسائط فقس عليه المركبات و صورها النوعية لانها تابعة للمواد وانحاء التركيبات والاستعدادات التي منشأها تلك الجواهرواعراضها اللازمة كحركات الافلاك واوضاعها فاذا لم يمكن تحقق جواهر ولا اعراض سوى هذه التي قد وجدت فلوفرض عالم آخر يكون لامحالة موافقاً لهذا العالم في الماهية غير مخالف له في امر مقوم ذاتي .

واما بطلان الشق الثاني فلوجوه: **منها** ان كل ما لامادة له ولا حركة قبل وجوده فوجوده على سبيل الابداع ، وكل ما كان كذلك لا يختلف بالخارجيات فلا يتكثر نوعه بالاشخاص فحق نوعه ان يكون في شخص لان الذي به يقع التميز ذاته اولازم ذاته فلا يتعدد .

ومنها ان الفاعل لوجوده هو ذات الواجب بذاته بلا جهة اخرى ، ووحدة العلة توجب وحدة المعلول **ومنها** ان تشخصه بذات الباري (١) (جل ذكره) المتشخص بنفس حقيقته وكذا تشخص كل معلول بنفس علته الموجدة القريبة فلا يمكن تعدده **ومنها** ان علمه (تعالى) بنظام الخير الذي هو عين ذاته اقتضى وجود العالم فلا يمكن غيره **ومنها** ماوقعت الاشارة اليه من ان العلة الغائية في وجوده هي ذات المبدء الاعلى وعلة بدئه هي بعينها علة تمامه، وكل ما غايته اجلّ الاشياء فهو اجلّ الممكنات (٢) .

---

(١) التغاير بينه وبين سابقه كتغاير الوحدة و التشخص بحسب المفهوم و العموم و الخصوص ، فان الوحدة اعم ــ س قده .

(٢) هذا الوجه خاص بنفي فرد آخر اجل ولوعمم بالتشبث بوحدة العلة وتشخصها و علمها رجع الى الوجوه السابقة ، وتوجيهه : ان قوله (قده) «من ان العلة الغائية ــ الى قوله فهو اجل الممكنات» بيان لما وقعت الاشارة واعادة لما سبق ، وبيان الدليل لم يذكره احالة على تفطن المتعلم، فبيانه : انا بعد توحيد الفعل وفرغنا عن توحيد الفاعل والغاية ، فالعالم الاخر المفروض لما كان معللا بهذه العلة الواحدة الوجوبية فاذا نظرت كان هو العالم سيما وقد مر ان «ماهو» «لم هو» ــ س قده .

بحث و تحصيل ولعلك تقول: اذا كان العالم بكلداعني الانسان الكبير شخصاً واحداً اشرف الممكنات لاجل ان علة بدئه وعلة تمامه شيء واحد هوالحق تعالى فنقول هذا الحكم جارفي المعلول الاول فيكون مثله في الحقيقة، فيلزم ان يصدر من الواحد الحق امران في اول الابداع وهومحال وايضاً يلزم وجود اثنين من نوع واحد(۱) فيما فوق الكون وهذا ايضاً يخالف اصول الحكمة فندفعه بانه ليس يلزم هناك في الحقيقة تعدد، لما حققنا سابقاً ان تمام حقيقة الشيء انما هو بما يكون بمنزلة فصله الاخير وهي صورته التي بها تقوّم سائر معانيه، (۲) .

وقد علمت ان الشيء بصورته هو ذلك الشيء لا بمادته فالصادر من الحق (تعالى) شيء واحد هوالانسان الكبير بشخصه، لكن له اعتبار ان: اعتبار اجمال واعتبار تفصيل، وقدمر ان لا تفاوة بين الاجمال والتفصيل الا بنحوى الادراك لا بتفاوت في المدرك، فانا

---

(۱) **ان قلت:** كيف يكونان من نوع واحد ؟ والعقل الاول جوهر مفارق في ذاته وفي فعله عن المادة والانسان الكبير جامع المقامات من جسم الكل ونفس الكل وعقل الكل .

قلت: اشار السائل ـ بتفريع قوله : فيكون مثله في الحقيقة، على ما تقدم ـ الى بيان المثلية بناء على قاعدتكم من ان «ماهو» «لم هو» فيقول : ان «لم هو» فاعلا وغاية للانسان الكبير هوالحق (تعالى) وهو «ماهو» له و«لم هو» للعقل الاول ايضاً هوالحق (تعالى) ، وهو «ماهو» له فاذا كان «لم هو» فيهما واحدا كان «ماهو» فيهما واحدا فكانا مثلين ـ س قده .

(۲) لان كل تام جامع لجميع كمالات مادونه ، فالعقل الاول صورة العالم وجهة وحدته ومابه فعليته وهو بسيط الحقيقة بعد واجب الوجود جلت عظمته فيجب ان يكون جامعا لكل الوجودات العالمية التي دونه بنحو الكثرة في الوحدة ، والعالم مقام وحدته في الكثرة و قدمر في الامور العامة ان شيئية النوع انما هي بالفصل الاخير و باقي المقومات ـ من الاجناس والفصول ـ معدات له ، وماكانت شطورا اولا صارت شروطا اخيرا ، وشيئية الشيء بالصورة ، فالعقل الاول فصل للانسان الكبير وصورة اى : ما به الشئي بالفعل ، وايضاً شيئية الشيء بتمامه والناقص مختف تحت التام كما ان العقل مختف تحت سطوع نورالانوار بهر برهانه ـ س قده .

نظرت الى مجموع العالم بما هو حقيقة واحدة حكمت بانه صدر عن الواحد الحق صدوراً واحدا وجعلا بسيطا، واذا نظرت الى معانيه المفصلة واحداً واحداً تحكم بان الصادر منه اولا هو اشرف اجزائه واتم مقوماته وهو العقل الاول اذ العقل هو كل اشياء كما مر ذكره، ثم باقي الاجزاء واحداً فواحداً على ترتيب الاشرف فالاشرف والاتم فالاتم وهكذا الى ادون الوجود واضعفه فاذن تبين وتحقق ان الانسان الكبير والمجعول الاول شيء واحد بالذات و الحقيقة فاذا قلت : العقل الاول فكأنك قلت: مجموع العالم واذا قلت مجموع العالم فكانك قلت : العقل الاول بلا اختلاف حيثية تقييدية ولا تعليلية الا مجرد الاجمال والتفصيل .

فان قلت كيف ابدع البارى (جل ذكره) مجموع العالم بكليته مرة واحدة مع ان بعض اجزائه تدريجية الوجود كالا زمنة والحركات وبعضها دفعية الوجود(١) وبعضها خارج عن القسمين **قلنا:** وحدة العالم وحدة اخرى جامعة للوحدات محيطة بالكل وهذه الحركات والتجددات والاجسام والجسمانيات كلها منطوية تحت تلك الوحدة على ما يعرفه الراسخون في العلم والله اعلم **واما المنهج الانى** فلما نشاهد من ارتباط الموجودات بعضها ببعض وانتفاع بعضها عن بعض وتوجه كل ناقص الى كماله وطلب كل سافل للاتصال الى العالي توجهاً غريزياً وطلباً جبلياً بحسب ما اودع الله في ذاته، ونرى عطوفة كل عال لما تحته وعناية كل قوى لما دونه وتدبير كل نفس وعقل لما يقع تحت تدبيره احكم تدبير واشد تصوير واحسن تقويم والطف تكميل وتتميم وعلى وجه يبلغ الى غاية كماله وتمامه الممكن في حقه فالصورة تكمل المادة بالتقدير والتشكيل والتكييف بكل كيفية يناسبها، ويفيدها

---

(١) كالانيات مثل الوصولات و المماسات ونحوها مما يحصل في طرف الزمان ، و بعضها خارج عن القسمين كالمجردات اوالاول كالعقول بان يكون المراد الدفعة الدهرية والثاني كالنفوس فانها عند القوم دفعية الذات تدريجية الفعل ، اوالاول كالنفوس و الثاني كالعقول الواقعة في صقع الربوبية . فهي لكونها باقية ببقاء الله (تعالى) لا بالابقاء لاتدريجي ولا دفعي دهري بل من صقع السرمدي والاول اظهر ـ س قده .

التسكين في حيّز يخصها اذا كانت فيها والتحريك - على اسهل الوجوه واقصر الطرق - اليه انكانت خارجة عنه ، و النفس تكمل طبيعة البدن بافاضة القوى والالات عليها وافادة الاشكال والاعضاء لها على حسب حاجتها الى كل واحدة منها، وتبقية شخصها اقصى ما يمكن و تبليغها الى غاية نشوها بالتغذية وا لتنمية ، و تبقية نوعها بالتوليد للمثل وحفظ الصحة على مزاج بدنها على وجه يترتب عليها هذه الافاعيل بحرارة غريزية شأنها النضج للمادة والطبخ والهضم، ودفع الفضول الردية و امساك الاخلاط الدموية المحمودة التي يقع بها الاغتذاء والاخلاط التي بها اصلاح البدن من البلغم و الصفراء و السوداء و غيرذلك من صور الاعضاء واشكالها واقدارها و مواضعها اللائقة، وترتيبها على احسن الترتيب وغيرذلك مما يطول شرحه، ويدل عليه علم الهيئة والتشريح كل ذلك باذن الله والهامه اياها كما قال: **«و نفس و ما سواها فالهمها فجورها و تقويها»** وكذلك العقل يكمل النفس ويقوّمها ويهذّبها ويطهّرها عن الادناس المادية والارجاس البدنية بافادتها العلم والحكمة وتنويرها بنور المعرفة والهداية واخراجها من القوة الى الفعل ومن الظلمات الى النور ، وتجريدها من الاغشية البدنية وبعثها من القبور الدائرة والمضاجع البالية المندرسة الى عالم القيامة والمثول بين يدى الله، وشأن الحق الاول مع العقل والنفس والطبيعة وسائر الاشياء في التقويم والايجاد والهداية والارشاد والعناية واللطف والرحمة والجود والكرم فوق ذلك كله ولنأخذ في شرح هذا المطلب على وجه ابسط .

الفصل (١١)

في نبذ من آثار حكمته (تعالى) وعنايته في خلق السموات والارض

واعلم ان افاضل البشر قاصرون عن ادراك حقائق الامور السماوية والارضية على وجهها وعن الاحاطة بدقائق الصنعة وعجائب الفطرة (١) وآثار العناية والحكمة التي

(١) انسئلت عن الحق فكل صنائعه دقيقة وكل فطرة عجيبة ، الا انه لما كان ادراكنا اياها بالتدريج لا تقضي منها العجب . وايضاً اذا جاوز الشيء حده انعكس ضده فلما جاوزت ←

فيها، بل الاكثرون عاجزون عن ادراك حقيقة النفس التي هي ذات الشخص وتفاصيل احوالها وسريان قوتها في آلات البدن وحواسه واعضائه وكيفية ترتيب الاعضاء واشكالها واوضاعها واجزائها ومنافع كل واحد واحد منها واحوالها وافعالها وغاية كل فعل، فان الذي تفطن به المشرحون ولاح لهم بقوة الفكر شيء قليل لانسبة له الى ماذهلوا عنها من الدقائق والعجائب والحكم في صنع الباري فيها، فاذا كانت احاطة الانسان بنفسه وبدنه على ماينبغي متعذرة فكيف يكون الاحاطة بما في العالم الجسماني والروحاني ممكنة؟ واكثره لايمكننا الاطلاع على حقيقة وجوده فضلا عن ادراك حقائق جميع الموجودات، الا انا مع هذا العجز الموجود في الطبع ونحن في عالم الغربة لابد ان نتأمل ونتفكر في عجائب الخلقة وبدائع الفطرة امتثالا لقوله (تعالى) «اولم يتفكروا في انفسهم»

← الايات والبينات والاعاجيب عن الحد والعد ام يتفطنوا فكل موجود بحسب خاصيته وجوده يقدر على شيء او اشياء يعجز غيره عنه وعنها، الا الانسان الكامل الذي هو اعجب الاعاجيب وقد ورد عن بعض سادادتنا: «وروح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة» (الحديث).

واذا كان حال روح القدس هكذا فماظنك بحال غيره؟ يظهر لك صدق ماقلنا: من سريان الايات العجيبة ان ترجع كلا من هذه الكائنات الى حالته الاولية وكينونة مادة شوهاء اوعناصر عطلاء عرية برية من كل حلية وحلل وتأخذها بشرط لا، وتزن حال ذلك الفاقد المعدوم الاول مع ماهو بالكمالات الاولى والثواني تزين واستكمل، حتى تشاهدانه اين صدر المحفل من القباب؟ واين التراب ورب الارباب؟ وعندذلك حركة دود الخراطين الذي هواحقر الحيوانات اعجوبة ودركه أعجب وطيران الذباب الذي يستكره على الهواء غريب وحزمه أغرب حيث يمس بايديه وأرجله رأسه واجنحته.

وينظفهما بهما كيلا يتلطخ ويتلوث بشيء ولايثقل فيمنع عن الطيران. واذاكان هذان هكذا فماظنك بالموجودات الشريفة الاخر؟ فضلا عن اشرف الموجودات حيث أنه اتى عليه حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا، بل كان نطفة قذرة ودم طمث قذرثم تطور بالاطوار حتى صارجنينا واستكمل حتى خرج من بطن امه وان كان بعدأعجز خليقة حتى بلغ اشده وميزعن ←

وقوله : « اولم ينظروا (١) فى ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شىء وان عسى ان يكون قد اقترب اجلهم فباى حديث بعده يؤمنون» وقوله: «ان فى خلق السموات والارض لايات للمؤمنين» وقوله :«افلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها و مالها من فروج والارض مددناها و القينا فيها رواسى وانبتنا فيها من كل زوج بهيج تبصرة و ذكرى لكل عبد منيب و لما وقع منه (تعالى) من مدح المتفكرين فيها فقال : « الذين يتفكرون فى خلق السموات والارض الاية وذم المعرضين عن النظر والتأمل كماقال (تعالى) وكأين من آية فى السموات و الارض يمرون عليها وهم عنها معرضون» وقال : « ويل لكل افاك اثيم يسمع آيات الله تتلى عليه ثم يصر مستكبرا كان لم يسمعها فبشره بعذاب اليم» فلابد من ذكر انموذج من الحكمة الموجودة فى العالم الجسمانى و تناسب اوضاعه وحسن انتظامه ليستدل بها على عظمة المبدع وسعة رحمته وفخامة جوده ولطف عناية

←— فيه رشده ثم ، ان نالته العناية صار عارفا ربانيا او ملكا مقتدرا اوكان ذا الرياستين مظهر العلم والقدرة اوكان وليا اونبيا خليفة الله (تعالى) يفيض الوجودات ويرثها و يطويها فى وجوده فى النهايات كما ان العقل الاول خليفة الله يفيض الوجودات ويعطيها المستحقين و ينشرها فى الماهيات فى البدايات . فان تعجب ففيه كل العجب وان طربت ففيه كل الطرب ، فقم ونمزم بما غرد حمامة حرم كعبة الوداد وعندليب رياض المعرفة والرشاد اعنى لسان الغيب

ساقى بنور باده برافروز جام ما	مطرب بگو كه كار جهان شد بكام ما
ما در پياله عكس رخ يار ديده ايم	اى بيخبر ز لذت شرب مدام مـا
مستى بچشم شاهد دلبند ما خوش است	زآنرو سپرده اند بمستى زمام مـا

فهذا الظاهر والمظهر قصة الانسان العجيبة قد اشير اليها فى هذا البيت ـ س قده .

(١) ففى هذه الاية حث تاكيد على وجوب اكتساب المعارف ودلالة على ان فعلية النفس و حياته الحقيقية بها بان الانفاس بيد الله فلو لم يتفكروا انهم اذا قبضوا قبل ان يحصلوا المعارف الحقيقية و يخرجوا عن القوة الى الفعل بها فبأى حديث و عقد قلبى ايمانى يصدقون ويستكملون بعد ان خرجوا عن دار الحركة والاستكمال وفيها دلالة على ان الترقى لايمكن فى الاخرة وان الاخرة يوم الحصاد والدنيا مزرعة الاخرة ـ س قده .

فنقول انظر ايّها الذكي الفهم المتفكر في صنع الله المتدبر في آيات كتابه! ان مبدع الاشياء لما كان غير متناهي القوة والقدرة على افادة الخير والرحمة فلم يجز وقوف رحمته وفضله عند حدّ لا يتجاوزه فيبقى بعد ذلك الامكان غير المتناهي من غير ان يخرج من القوة الى الفعل. ومن مكمن الخفاء الى مجلى الظهور ، و ذلك ممتنع جداً ، ولكن لما امتنع صدور غير المتناهي من الاكوان مجتمعاً ـ لامتفرقاً ـ ودفعياً ـ لامتدرجاً لنهوض البراهين عليه ـ فبالضرورة لايمكن ذلك الاعلى سبيل التعاقب والافتراق ، فلاجرم وجب ان يكون من صنع الله وجود جوهر بواسطته يستصحّ(١) صدور المحدثات والمتجددات عنه (تعالى) لتقدسه عن التغير و لابدّ ان يكون ذلك الجوهر ذاقوة غير متناهية في الانفعال على وجه الامداد من الغير ، كان الواجب (جلّ ذكره) ذو قوة غير متناهية في الفعل على وجه الاستقلال .

ثم لما كان تجدد الحوادث بتوارد الاستعدادات متوقفاً على امر متجدد بالطبع حادث بالذات ـ ليصير تجدده وحدوثه الذاتيين منشأين لحدوث الحادثات وتغير المتغيرات وارتباط الحوادث بالمبدع القديم المرتفع ذاته عن الازمنة والحركات فافاد بفضل جوده اجراماً (٢) كريمة نورية متجددة الطبائع دائمة الحركات النفسانية والطبيعية والوضعية لاغراض علوية نفسانية وغايات حكمية عقلية ، هي العلة لافاضات انوار حسّية واضواء

---

(١) اراد (قده) أن في الجواهر ليس اضعف من جوهر الهيولي ، وفي الاعراض ليس اضعف من الحركة ، والهيولي قابل الكائنات ، والحركة الوضعية الفلكية مابه يرتبط هذه الحوادث الى القديم ، واذا كان في هذين الاضعفين من الحكم والمنافع مالايحصى فماظنك بأقوياء الوجود من الجواهر والاعراض ـ س قده .

(٢) من الواجب ان نضع طبيعة الكل السيالة بجوهرها ـ المنقسمة الى الطبائع النوعية الجسمانية البسيطة و المركبة التي هي قطعات حركتها المركبة ـ مكان الاجرام الفلكية التي ذكرها (ره) . والزمان العام الذى هو مقدار حركة هذه الطبيعة السيالة مكان مافرض مقدار حركة الفلك الاقصى، ثم تتم البيان قريبا مماذكره (رحمه الله) وذلك لماتقدم من الاشارة الى ضعف فرضيه الافلاك وفتورها ـ طمد

صورية بها يقع استعدادات مادية غير متناهية تلحق من فاعل غير متناهي التأثير الى قابل غير متناهي القبول، ليوجب ذلك افاضة الخيرات و فتح ابواب البركات على الدوام من غير انقطاع، كما فى قوله (تعالى) «وان تعدوا نعمة الله لاتحصوها» واذا لم يكن الفاعل القيوم على الغيب بضنين فيحصل الفيض منه على كل قابل مستعد بحسب استعداده، حتى ان النمل الصغار والضب والسوسمار مع حقارتها لو كانت مستعدة لقبول نفس ناطقة وجب ان يفاض عليها .

وقد علمت ان اشرف ما يتعلق بالهيولى والاجسام انما هى النفوس الناطقة التى لايمكن خروج جميع ما يمكن منها من القوة الى الفعل دفعة واحدة لا مع الابدان- لاستلزامه لاتناهى الابعاد والاجرام- ولا بدونها لكونها متعلقة الذوات بها حدوثاً فبحسب استعداد الهيولى استعدادات غير متناهية فى الادوار والاكوار يقبل فيض النفوس من العقل المفارق الى غير النهاية ، ثم يرجع منها ما كملت الى العالم العقلى و الوطن الاصلى ، و مالم تكمل تلبث فى بعض طبقات البرازخ و المقابر المثالية ازماناً طويلة اوقصيرة واحقاباً كثيرة اوقليلة بحسب كثافة الحجاب ورقته وبحسب كثيرة الجرائم و قلتها

ثم انظر ايها المتأمل الطالب لمعرفة الله وملكوته ا مـن ملاحظة احوال العلويات و اوضاعها لانتفاع السفليات من انها لو كانت كلها نيرات لافسدت باحراق اضوائها مواد الكائنات كلها و لو كانت عرية عن النور بالكلية لبقى مادون الفلك فى ظلمة شديدة و ليل مظلم طويل لااوحش منه ، وكذا لوثبت انوارها او لازمت دائرة واحدة لاثرت بافراط فيما قابلها وتفريط فيما وراء ذلك ، ولو لم يكن لها حركة سريعة لفعلت ما يفعله السكون و اللزوم، ولو لم يجعل الانوار الكوكبية ذوات حركة سريعة مشتركة و اخرى بطيئة مختصة ولم يجعل دوائر الحركات البطيئة مائلة عن مدار الحركة السريعة لما مالت الى النواحى شمالا وجنوباً ، فلم تنتشر منافعها على بقاع الارض؟ ولولا ان حركة الشمس خصوصاً على هذا المنوال من تخالف سمتها لسمت الحركة السريعة لما حصلت الفصول الاربعة التى بها يقع الكون والفساد، ويصلح امزجة البقاع والبلاد، والى هذا المعنى اشار الكتاب الالهى (١) «قل ارأيتم ان جعل الله عليكم الليل سرمداً الى يوم

(١) بتأويل معنى الليل والنهار الى ماهو اعم من معناهما المتعارف حتى يشمل انطباق مدار حركة الكواكب على مدار الحركة السريعة اوان الاية تمثيل للسابق وتنظير للاحق-س قده

القيامة من اله غير الله يأتيكم بضياء ـ الآية ثم قال: «قل أرأيتم ان جعل الله عليكم النهار سرمداً الى يوم القيامة من اله غير الله يأتيكم بليل تسكنون فيه افلا تبصرون» .

ولما كان القمر نائباً للشمس خليفة لها في النضج والتحليل اذا كان قوى النور جعل مجراه يخالف مجراها في الصيف والشتاء شمالا وجنوباً فالشمس تكون في الشتاء جنوبية والقمر شماليا ، لئلا ينعدم السببان ، وفي الصيف بعكس ذلك لئلا يجتمع المسخنان ولما كانت الشمس شمالية الحركة صيفاً جنوبيتها شتاء جعل اوجها ـ اعني ابعد ابعادها عن الارض ـ في الشمال وحضيضها ـ وهو اقرب ابعادها ـ في الجنوب ليخبر قرب الميل ببعد المسافة لئلا يشتد التسخين والتنوير ، وينكسر بعد الميل بقربها لئلا يضعف القوة المسخنة عن التأثير. فانظر كيف جعل الكواكب مع حركة الكل السريعة حركات اخرى بطيئة تميل بها الى شمال و جنوب على مدارات متفاوتة في العظم و الصغر والسرعة والبطؤ والقرب والبعد من الارض بحسب اوجاتها وحضيضاتها ولاجل اختلاف احوالها المنفعة الكائنات وغرض النظام قال الله (تعالى) «والشمس والقمر والنجوم مسخرات بامره» اى: بما يقتضي حركاتها طالعة و غاربة وشمالية تارة وجنوبية اخرى ، وكذلك اوجية مرة وحضيضية اخرى، وغير ذلك من احوال الكواكب كالرجوع والاقامة والاستقامة وكونها في بيوتها التي لها و بالها و شرفها وهبوطها وكونها بطبيعة كل برج وقعت فيه من الثابتة و المنقلبة و ذوات الجسدين وامثال ذلك مما هو مذكور في كتب الاحكاميين على الاجمال، ولا يحيط بتفاصيله الا البارى (جل ذكره) وملائكته المقربين الذى هم الانوار العقلية والاشعة الالهية .

ثم اما تأملت ايها الناظر البصير الى ما في ملكوت السموات وما فيها؟ من خلق ارواح الافلاك ونفوس الكواكب و قوام جوهرها و اشراق نورها و طاعتها للبارى ودؤوبها في الحركات على الدوام عشقاً وشوقاً الى بارئها ومبدعها .

ثم من عجائب الحكمة وغرائب اللطف والرحمة حسن ترتيب العناصر وجعل الارض في وسط الكل لمناسبة الكثافة والظلمة للبعد عن افق النور ولانها لو كانت مجاورة للاجرام العلوية لاحترقت بشدة تسخين الحركة الدائمة ، ولانها على تقدير بقائها هناك ما كان يمكن ان يتكوّن عليها حيوان ، ولا ينبت منها نبات ، و جعل النار مجاورة

للفلك لمناسبة اللطافة والنورية ، ولو جاوره غيرها من العناصر تسخن بدوام حركته فصار ناراً وانضم اليها تسخين النار فاحترقت باقي العناصر وصار الكل ناراً فانفسد الجمع ولما كانت العناية الازلية اقتضت وجود نفوس ناطقة و غير ناطقة ـ احتاجت الى ابدان حيوانية ونباتية يغلب على اكثرها العنصر اليابس الذى بيبسه تتحفظ الصور والاشكال وجب ان يكون الارض باردة يابسة متماسكة الاجزاء ليجاورها الحيوان و النبات الغالب عليهما عنصرها ، ويجب ايضاً لماذكرنا من الحكمة ان لايكون الماء محيطاً بالارض احاطة تامة لاحتياج اكثر الحيوان والنبات لاستنشاق الهواء وجذبه، ثم جعل الهواء مجاوراً للنار لمناسبتها في الحر والميعان وجعل الماء متوسطاً بين الهواء والارض لمناسبة الهواء في الميعان ومناسبة الارض في البرد لئلا يبطل العدل .

ثم انظر لولم يكن طبقات الاجرام التي فوق الارض من العناصر والافلاك شفافة بل ملونة لوقفت اضواء الكواكب على سطوحها اوانعكست الى مافوقها وماوصلت الى عالم الكون والفساد فبقى اهل هاوية الهيولى فى ظلمة لااوحش منها فجعلت الكواكب مضيئة والافلاك و باقى العناصر شفافة، ولو كانت العناصر كلها قابلة للنور اشتد الحر فيها وقوى الى حد يؤدى الى احراق مافى هذا العالم كله .

الفصل (١٢)

فی‌ذکر انموذج من آثار عنايته فی خلق المرکبات

ألم تر ياعارف الى ربك كيف خلق للعنصريات حرارة هى محللة ملطفة محركة وبرودة مسكنة عاقدة ورطوبة قابلة للتشكل والتقسيم ويبوسة حافظة لما افيد من التصوير والتقويم ، وكيف ركب المواليد من امتزاج كيفيات العناصر واعد لكل كمال مزاجاً خاصاً وافاض على كل مستعد مايستحقه من الكمال ، ولم يقتصر له على هذا بل زاده من الافضال مايهتدى به الى الثوانى من الكمالات والغايات ، وبذلك يقع الارتفاع فى القوس الصعودى الى الدرجات، ولذلك قال: «ربنا الذى اعطى كل شىء خلقه ثم هدى» فانظر لما كانت اجساد النبات والحيوان لم يحصل الا و يلزمها قبول التحليل كيف رتب لها قوة غاذية

متصرفة للغذاء بالهضم والاحالة الی شبیه جوهر المغتذی ، ولما لم یمکن حصول الحیوانات والنباتات علی کمالها المقداری اول مرة کیف اودع فیها قوة نامیة موجبة لزیادة اقطار المغتذی فی الجوانب علی نسبة مضبوطة تلیق بها.

ثم ابتهج یا عارف ! واذکر رحمة ربك وترنم فی عشق جماله بالتسبیح والتهلیل بان القسمة (۱) لما اوجبت باقیات بالشخص و باقیات لا بالشخص کیف تمم جود الواهب الحق نقصان الدیمومة العددیة باعطاء الدیمومة النوعیة ، فاوفی لکل منهما قسطه من الوجود ونصیبه من الدوام، فصار العالم الطبیعی منتظماً بصنفی الثبات والبقاء فانظر فی احوال ما لا یحصل غالباً من النبات والحیوان الا بالتوالد کیف استبقی نوع ما وجب فساد شخصه بقوة مولدة مودعة فی اعضاء التولید قاطعة لفضلة من مادة هی مبدء الشخص الاخر .

ثم انظر کیف خلق لمن کانت افعاله بالاختیار لا بالطبیعة والاضطرار شهوة الغذاء ولذة الوقاع ، کالاجیر الذی لا یفعل فعله الا بالاجرة ، فهذه الشهوة التی تکون لقوی نفس الحیوان لصدور هذه الافاعیل التی یتوقف علیها بقاء الشخص والنوع من هذه الابدان بمنزلة الاجرة للاجیر والجعالة والرشوة للخدم والاعوان کیلا یقع الذهول و الاعراض عن ایقاع هذه الاغراض

ثم انظر کیف رتب للغاذیة خوادم من قوی اربع جاذبة تأتیها بما یتصرف فیه، وهاضمة محللة للغذاء معدة ایاه لتصرف الغاذیة ،وماسکة لحفظها مدة لتصرف المتصرف فیها بالاحالة والطبخ ، ودافعة لما لا یقبل المشابهة .

ثم انظر کیف رتب للحیوان ـ لکونه اشرف من النبات ـ قوی اخری من مدرکة ومحرکة ،لان نفسه دراکة مختارة فی حرکاتها البدنیة والنفسانیة وزاد البدن الانسانی ـ لکون مزاجه اشرف ـ کلمة روحانیة ،اذا اطاعت امر ربها وکلمت بالعلم والعمل صعدت الی عالم الملکوت وقربت من مبدأها بقطع علائق الناسوت وشابهت الملاء الاعلی واهل عالم الجبروت

(۱) ای: العقل حاکم بالمنفصلة الحقیقیة وان الطبیعة الکلیة فی عالم الطبیعة اما باقیة بالشخص ـ کالفلك والفلکی لان التعدد الافرادی یتأتی فی الجسم النوعی بالقطع والفك وهذا لا یجوز علی الفلك والفلکی فلا یکون هناك نوع منتشر الافراد ـ واما باقیة بالنوع بانحفاظ النوع بتعاقب الافراد کالعنصر والعنصری لقبولهما القطع والفك ـ منه.

و لوتدبرت تدبراً شافياً فی کيفية تدبير النفس للبدن و حصول الالفة والعلاقة و شوق التصرف والتحريك‌وعشق المقارنة والم المفارقة بينهما- مع ان البدن کالثقل الکثيف و النفس کالنور اللطيف -لقضيت العجب (١) وقلت: کيف يتصور الازدواج بين النور والظلمة والايتلاف بين‌المجردوالمادی وبين العلوی‌الذی قال(تعالی) تعظيماً لشأنه : «ورفعناه مکاناً علياً» وقال: «ان‌کتاب الابرار لفی عليين »والسفلی‌المشار اليه بقوله : «ان کتاب الفجار لفی سجين »اذبينهما من‌المخالفة والمنافرة فی‌المهية مالايخفی‌علی صاحب الروية ، وجل الخلق بل کلهم‌الاالنادر منهم غافلون بل منکرون لهذه‌الارتباط والاتحادبينهما،حتی‌انکراکثرالمنتسبين‌الی‌العلم‌تجردالنفس‌وظن‌جمهور القائلين‌تجردها ان‌انسانية الانسان بصورةاخری‌نوعيةمنطبعة فی‌البدن يتحصل‌منهما حقيقةالانسان‌واما المشاراليه«بانا»فهوالمسمی بالنفس‌الناطقةولهااضافةعارضة شوقية بالقياس‌الی‌البدن‌لانه موضوع‌افاعيلهاالجسمانيةوهؤلاء بمعزل‌عندناعن‌معرفةالنفس‌ومقاماتهافی‌الهبوطوالصعود حسبما قررنا سابقاً من انها هی‌الجوهر المغتذی النامی المتحرک‌الساکن‌الاکل‌الشارب اللامس الشام الذائق فانظر فی حکمة الصانع کيف کثّف اللطيف (٢) لابل لطّف الکثيف بحسن تدبير فخلق من زبدة العناصرالبدن الکثيف المخلوق من مادة النطفة

---

(١)ولهذا و امثاله حين سئل بعض العرفاء السياحين : هل رأيت شيئا عجبا فی هذه الاسفار المتطاولة والازمنة المتمادية التی‌تضرب فی‌الارض ؟ قال: لم‌اراعجب من‌نفسی،س‌قده

(٢) ای: صورالمعنی ، فتمثل الروح‌الامری صورة مثالية اولا ثم‌صورة طبيعية‌مختلطة بالمادة ثانياکهواء صرف‌يضربه الصر فينيم غيما رقيقا لم‌يکن مادته الاالهواء الصرف،ثم‌يغيم غيما غليظا بمداخلة البخار فی مادته ، وهذه الفقرة باعتبار الکينونة السابقة للروح حيث کان عقلا کليا بل‌کان فی‌العلم‌الربوبی وباعتبار ان النفس متقدمة علی البدن دهرا و ذاتا وشرفا ، والفقرة الثانية - ای‌تلطيف الکثيف - بناءعلی ماهو التحقيق عنده من ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء - س‌قده.

ومن لطافته و زبدته خلق القلب الصنوبرى،ومن لطافة الدم الخالص،(١) ومن صفوة الروح البخارى النابع في العضو الرئيس الذى هو في النقاء والصفاء (٢) كالفلك البعيد عن التضاد، ولاعتداله وتوسطه بين الاضداد- مع جامعية لكيفيات الاطراف- يشبه السبع الشداد، ولنوره وضيائه كالكواكب اللامعة على الابصار، ولاجل صفائه وصقالة صار مرآة تتلالأ فيها الصور العينية ويتجلى فيها المثل المحسوسة التى هي واسطة بين العالمين.فهو كانه موضع للنفس متحد بها عند ماخرج جوهره من قوته النفسية الى العقل،كما ان النفس مادة للعقل ومتحدة به عندما خرج جوهر ذاتها من القوة العلية الى الفعل،فذلك الجوهر مرآة يتجلى فيها النفس والنفس مرآت يتجلى فيها العقل،والانسان قد تطور في ذاته بهذه الاطوار، وتبدلت عليه هذه النشئات من حد النطفة الى حد العقل شيئاً فشيئاً على التدريج ففيه الملك والملكوت وهو جامع الكونين، ففيه شيء كالفلك وهو مرآة يدرك بها الصور الجزئية الغائبة والحاضرة وشيئاً كالملك وهو مرآت يدرك بها الحقائق الكلية الثابتة فانظر الى القدرة والحكمة ثم الى اللطف و الرحمة تبهرك عجائب الحضرة الربوبية وان اردت زيادة شرح وايضاح فاستمع .

الفصل (١٣)

في آيات حكمته وعنايته في خلق الانسان

الانسان مخلوق اول خلقه من اخس الاشياء وانقص المواد واضعف الاجساد ، لانه مكون من القوة الهيولانية وهي كالشيء ثم من التراب المظلم و الطين اللازب ثم

---

(١) لما كان الدم النقي الفاضل في كل قابل اكتسب خاصية ذلك القابل صار في القلب كانه لطيف القلب . والافمعلوم ان جمهور الدم يجرى في الاوردة ، وقسط محمود منه يرسله الطبيعة الى القلب ، وكثير منه في التجويف الايمن من القلب ، وقليل في التجويف الايسر منه ويصير روحا بخاريا ـ س قده .

(٢) اى : الروح الذى الخ . وكما ان هذا البخار فلك الانسان الصغير كذلك الفلك بمنزلة الروح البخارى للانسان الكبير ، و لذا عبر الحق (تعالى) منه في كتابه المجيد «بالدخان» ـ س قده.

من النطفة. واشير في الكتاب الالهى الى المرتبة الاولى للانسان بقوله (تعالى) «هل اتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكورا» والى المرتبة الثانية والثالثة بقوله (تعالى) «انا خلقنا الانسان من نطفة امشاج نبتليه» وبقوله «هوالذى خلقكم من تراب ثم من نطفة» وبعد هذا المنازل والمراتب يتكوّن له القوى النباتية والاعضاء الالهية لها ثم يدخلها في باب الحيوانية لقوله « فجعلناه سميعاً بصيراً » ثم يتدرج له الكون الى ان يحدث له الاكوان الحيوانية كلها التى اولها قوة المس وآخرها قوةالوهم ثم ينشأ فيه خلق آخر كما قال (تعالى) «ثم انشأناه خلقا اخر فتبارك الله احسن الخالقين» .

فانظر ايها الناظر في علوم آفاق والانفس! الى النطفة وهى مائية قذرة لو تركت ساعة لفسد مزاجها كيف اخرجها رب الارباب من بين الصلب والترائب وحفظها عن التلاشى و الافتراق، ثم جعلها في قرار مكين ثم جعلها وهى بيضاء علقة حمراء، ثم جعلها مضغة ثم انظر كيف قسم اجزاء النطفة وهى متشابهة الى العظام والاعصاب والعروق والاوتار واللحوم وغيرها من الاعضاء البسيطة ، ثم كيف ركب من هذه الاعضاء البسيطة الاعضاء المركبة من الرأس واليد والرجل وغيرها وشكّلها باشكال مختلفة مناسبة لافاعيلها كما يستعلم من قواعد علم التشريح و غيره .

ثم خلق هذا كله في جوف الرحم في ظلمات ثلث (١) ولو كشف الغطاء عنك و امتد البصر منك اليها لكنت ترى التخاطيط والتصاوير يظهر عليها شيئاً فشيئاً ولاترى آلته فسبحان من مصور (٢) فاعل للنقوش والتصاوير لايرى في تصويره آلة ولا اصبع ثم اذا بلغ في تدرجه في الاستكمال الى جذب الغذاء وفعل النماء افاض عليها صورة

---

(١) اى: ظلمة المشيمة وظلمة الرحم وظلمة البطن، اوظلمة البطن وظلمة عالم الاجسام وظلمة الهيولى ، كما ان الروح له ظلمات ثلاث : من الصورة الطبيعية و الصورة البرزخية والصورة الاخروية ، ولابد ان يخرج من جميعها ان كان من طارحى الكونين وخالعى النعلين، وان كانت الصورة كالظل غير الملتفت اليه - س قدسه .

(٢) چه نقاشى است اين كز حسن سرشار　　بـدامش　　نقش ميگـردد گرفتـار

نباتية لهاخوادم من قوى كثيرة توكّل عليها ملائكة(١) يتمشى بهم مايرجع الى الغذاء والنماء فانظر كيف وكّل الله الملائكة بك فى انتظام امورك حتى فى امر غذائك ،فان اهل المكاشفة قد رأوا ببصائر قلوبهم أن كل جزء من اعضاء بدنك لايغتذى الا بأن وكّل الله به سبعة من الملائكة هذا هو الاقل الى عشرة الى مأة الى الف او يزيدون (٢) وذلك لان معنى التغذى ان يقوم جزء من الغذاء مقام جزء قد تلف وذلك بعد ان يتغير تغيرات يصير دماً فى آخر الامر ثم لحماً وعظماً .

ثم ان الغذاء جسم لايتحرك بطبعه ولايتغير بنفسه فى اطوار الخلقة كما ان البرّ لايصير طحيناً ثم منخولا ثم عجيناً ثم خبزاً مستديراً مطبوخاً الا بصناعة صنّاع، والصنّاع فى الباطن اذا كانت للصنع غاية حكمية هم الملائكة ،كما ان الصناع فى الظاهر هم اهل المدينة وقد اسبغ الله عليكم نعمه ظاهرة و باطنة،والناس غافلون عن نعمه الباطنة،والعارف يعلم انه لابدّ من ملائكة سبعة : احدهم جاذب للغذاء الى الاعضاء والاخر ممسك له فى جوار العضو والثالث يخلع عنه صورته السابقة فيخلع صورة الدم والرابع يكسوه صورة اللحم والعظم وغيرهما .والخامس يدفع الفضل الزائد : والسادس يلصق مااكتسى كسوة اللحم باللحم ومااكتسى كسوة العظم بالعظم حتى لايكون منفصلا والسابع يرعى المقادير والنسب (٣) فى الالصاق .

---

(١) عطف بيان للقوى وفاعل «توكل» ضمير «قوى» مستتر فيه او «ملائكة» فاعل «توكل» وحينئذ توجيهه : ان القوى باعتبار وجهها الى الله و اضافتها اليه (تعالى) من الملائكة ، و باعتبار جهتها الظلمانية وتعلقها بالمواد قوى و طبائع ووجه الله قاهر على وجه النفس موكل عليه ، والاعراب الاول بناء على اتحاد الوجهين بوجه ـ س قده .

(٢) كلمة «او» للاضراب، فلايحصى عددهم ، اذ المراد بها طبائع السفليات والعلويات وروحانياتها ، الا انه ذكر من كل من الاحاد و العشرات و المأت والالوف شيئاً تنبيها على ماذكرنا . ونظير هذا مايقال فى عدد الانبياء «انهم مأة واربعة و عشرون الفاء وذلك لان كلمات الله لاتنفد ولاتبيد ، ونعمة الله لاتحصى ـ س قده .

(٣) لعلك تقول : ليس لناقوة راعية فما هذا؛ قلت: لعل مراده (ره) بها النافذة فكأن ـــــ

فان قلت فهلا فوضت هذه الافعال الى ملك واحد ولم احتيجت الى سبعة املاك، والحنطة ايضاً يحتاج الى طاحن، ونخّال ثانياً، وصابّ للماء اليه ثالثاً، وعاجن له رابعاً، والى قاطع له كرات مدورة خامساً، والى مرقّق له رغفاناً عريضة سادساً، والى من يلصقها بالتنور سابعاً، فهلا كانت افعال الملائكة باطناً كافعال الانس ظاهراً ـ

قلنا يجب عليك ان تعلم ان خلقة الملائكة تخالف خلقة الانس، لان وجودهم وجود صوري بسيط من غير اختلاط تركيبي، ولا تزاحم بين افعالهم كما لا تزاحم بين صفاتهم وذواتهم، ولا يكون لكل منهم الا فعل واحد، واليه الاشارة بقوله (تعالى): « وما منا الا له مقام معلوم » فلذلك ليس بينهم تناقش وتقاتل ولا تزاحم ولا تضاد في فعل اوصفة بل مثالهم في تعيين مرتبة كل منهم وفعله مثال الحواس منا، فان البصر لا يزاحم السمع في فعله وهو ادراك الاصوات، ولا الشم يزاحمها في ادراك الروائح ولا هما يزاحمان الشم ولا الذوق ولا غير ذلك يزاحم بعضها بعضاً، وليست هي كالاعضاء مثل اليد والرجل، فان اصابع الرجل قد تبطش بطشا ضعيفاً ورأينا انساناً يكتب بأصابع رجله، وآخر يمشي بيديه، وقد تضرب غيرك برأسك فيزاحم بذاليد التي هي آلة الضرب، ولا كالانسان الواحد الذي يتولى بنفسه الطحن والعجن والخبز، وهذا نوع من الاعوجاج، والعدول عن العدل سببه اختلاف صفات الانسان واختلاف دواعيه، فلم يكن وحداني الفعل ولذلك يرى الانسان يعصي الله مرة ويطيعه اخرى وذلك غير ممكن في طباع الملائكة، لانهم مجبولون على الطاعة لا مجال للمعصية في حقهم فلاجرم « **لا يعصون الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون ويسبحون الليل والنهار لا يفترون** » والراكع منهم راكع ابداً والساجد منهم ساجد ابداً والقائم منهم قائم ابداً ـ

وهيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها.

وهي ان لاحد ان يقول اذا كان كل ملك من ملائكة الله موكلا على فعل واحد

←مراده بقوله «والرابع يكسوه سورة اللحم والعظم وغيرهما» المغيرة الثانية ، وبالثالث الهاضمة ـ منه .

لا یمکنه التعدی منه الی غیره فیکون ناقص الجبلة لقصوره عن فعل الخیرات الکثیرة والجواب ان ذات کل ملك متصل(۱) بذات ماهو اشرف منه علی وجه یقوم به ویحیی بروحه لکن لاعلی وجه الترکیب والتمزیج الذین فی الاجسام، وکل منهم و حدانی الذات وحدانی الفعل وان صدر عنه انواع کثیرة من الافعال لان کثرتها علی الترتیب الصدوری علی وجه یکون بعضها تحت بعض علی نسق ونظام لایتغیر اصلا ، وقدعلمت ان الترتیب یجعل الکثیرواحداً فیرتقی الافعال منهم الی فعل واحد یتشعب منه الاثر، وکذا الذوات ترجع کثرتها الی ذات واحدة تتحدبها الذوات ، وکل ملك من الملائکة حیٌّ علیم بحیوة الملك الذی هودونه وتحت امره وتسخیره و علمه، لا کاعضائنا التی لاشعور لها بذاتها ولا بما یصدرعنها، وانما نسبة الملائکة الی من هی تحت امره وطاعته کنسبة قوانا الادراکیة الی الروح العقلی مناحسبما بیناه من ان کلا من الحواس وصورها الحاضرة عند النفس حیة بحیوة النفس، ومع ذلك لکل حس منها شأن غیر شأن الحس الاخرة ولا اختلاط بینها ولا تشویش لانها من الجنبة العالیة والجهات الفاعلیة لاالقابلیة کالاعضاء و مافی حکمها .

---

(۱) اذقدعرفت ان المبادی الفاعلیة والقوی الفعلیة ملائکة من حیث اضافتها الی مافوقها واتصالها به ومن حیث أن کل واحد ممافوقه کجسد من روح فکل واحد شریف بشرافة مافوقه بل مجید بمجدالله الحمیدالمجید، لان کلها کأعینه الناظرة و ایدیه العمالة بل درجات قدرته الفعلیة، فلما انتج کلام القائل الخسة اثبت اولا الشرافة، وتصدی ثانیا لاثبات الشرافة من وجه اوهمه کلام القائل بأنها ان کان مناطها کثرة الافعال فهی حاصلة أیضاً الا انها بالترتیب الصدوری فالعقول الکلیة والنفوس الکلیة الذین هم الملائکة المقربون ـ من الصافات صفا والمدبرات امرا ـ لها کثرة الافعال بهذا المنوال ، وکذا المبادی الفاعلیة التی فی عالم المثال . واما القوی و الطبائع العمالة فی الباطن فکثرة الافعال فیها هی الکثرة التی فیما فوقها لان شیئیة الشیء بصورته ، ولا خفاء فی أن کلام القائل فی الملائکة باجمعهم ـ س قده .

ولنرجع الى ماكنا بصدده فنقول :

قدامتاز الانسان بهذه الصورة النباتية والاعوان الذين خلقهم الله لافادة التغذية و التوليد من الاجسادالمعدنية، فصار اكمل و جوداً من الحجرو البلّور والحديد و النحاس و الذهب و الفضة و غيرها الا ان صورة النبات مع هذا الكمال ناقص فانه ربما لم يصل اليه غذاؤه ينساق اليه ويماس اصله فيجف ويبس اذلم يمكنه طلب الغذاء والمشي اليه من الموضع الذي فيه الى موضع آخر، فان الطلب انما يكون بشيئين معرفة وقدرة وهما مفقودتان عنه ، فلووقف وجود الانسان في هذه الدرجة لكان ناقصاً عاجزاً في خلقته وفعله ،فانظر كيف رفعه الله عن هذا المنزل بصورة اخرى امتاز بها عن النباتات وارتفع وجوده عن وجود الهاويات الساكنات ، وقرب بخطوة اخرى الى رب الارباب ومعدن الانوارعن قعرعالم الظلمات بان خلق له آلة الاحساس وآلة الحركة الاختيارية في طلب الغذاء وهما المشار اليهما في الكتاب «**فجعلناه سميعاً بصيراً اناهديناه السبيل اماشاكراً واماكفوراً**»

ثم انظر الى ترتيب حكمة الله في خلق الحواس الخمس فاولها اللمس وهذا انقص درجات الحس ،فانه الشعور بما يلامس الحيوان و يلاصقه لا بما يبعد منه فان الشعور بما يبعد منه يحتاج الى حاسة اقوى واتم وهذا يعم الحيوانات كلها، ولدناءة بعض الحيوانات القريب المنزلة من النبات كالدود التي في الطين يقتصر على هذا ولا يقدر على طلب الغذاء،فلو لم يخلق فيك الاهذا الحس لكنت ناقصاً كالدود فافتقرت الى حس آخر لادراك البعيد، فخلق لك الشم الاانك لاتدري به ان الرائحة من اي ناحية جاءت لتطلب بها ذي الرائحة فتطوف كثيرا حتى تظفر به،فانعم الله عليك بحاسة البصر لكن لاتدرك بها ما يحتجب بجدار اوحائل آخر ، وايضاً لا تدرك بها الاماهو الموجود الحاضر واما الغائب فلا يمكنك معرفته الا بكلام هو اعلام يدرك بحس السمع فاشتدت حاجتك اليه فانظر كيف انعم عليك وميزك بفهم الكلام عن سائر الحيوان وكل ذلك ما يغنيك لو لم يكن لك حس الذوق،اذ يصل اليك الغذاء فلا تدرك انه موافق اومخالف فتأكله فتهلك كالشجرة ربما يصب في اصلها ماهو سبب جفافها ولاذوق لها فتجذبه فتجف ثم جميع ذلك لا يكفي في الاستكمال ولايتم به الحيوة الانسانية لو لم يكن لك ادراك باطني يتأدى

الیه صور المحسوسات الخمس للتحفظ والتذکر والاطلاع علیه الامر فی معرفة الاشیاء المحسوسة اولم یکن صورتها محفوظة عندك ، فانعم الله علیك بمشاعر اخری باطنة لتحفظ بها صورة ما تحسّه وتذکرها متی شئت وتتعرف فیها ، وهذا کله یشارکك فیه الحیوانات ولم لو یکن لك الا هذا لکنت ناقصاً لعدم ادراك عواقب الامور وغایاتها العقلیة ، فمیزك الله و فضّلك علی کثیر من خلقه تفضیلا وشرّفك تشریفاً بقوة اخری هی قوة العقل تدرك مضرة الضار ومنفعة النافع فی المال وتدرك الخیرات الحقیقیة والشرور الاجلة فهذا انموذج فی بیان ما انعم الله علیك فی باب الادراك .

واما بیان ما انعمه علیك من القوی المحرکة التی هی طائفة اخری من جنود الله وکیفیة نظمها وترتیبها فیك فهو انه لو خلق المشاعر والمدارك - حتی تدرك بها الامور التی لها مدخل فی استکمالك وحفظ بقائك مادمت فی الدنیا من اسباب التغذیة وغیرها حتی تدرکها من بعد او قرب - ولم یخلق لك میل فی الطبع وشهوة له وشوق الیه یستحثّك علی الحرکة ثم قدرة فی آلات البدن یتحرك الیه لکان الادراك معطلا فاضطررت الی ان یکون لك میل الی ما یوافقك یسمی شهوة ، ونفرة عما یخالفك یسمی کراهة ، فخلق فیك شهوة الغذاء لبقاء شخصك وشهوة النکاح لبقاء نوعك، ووکّلها بك کالمتقاضی یلجئك الی تناول الغذاء وغیره .

ثم هذه الشهوة لو لم تسکن اذا حصل مقدار الحاجة من المشتهی والمرغوب فیه لاسرفت واهلکت نفسك فخلق الله لك الکراهة عند الشبع ونحوه لتترك الفعل کالاکل ونحوه لا کالزرع فانه لایزال تجتذب الماء اذا انصبغی اسافله حتی یفسد ، فیحتاج الی آدمی یقدر غذاءه بقدر الحاجة .

ثم انك قد علمت ان للشهوة طبیعیة بها تشارك النبات وهی منبثة فی جمیع البدن منبعها الکبد و قوة اخری تشارك بها الحیوان منبثة فی الاعضاء (۱) تشارك بها الحیوان کله

(۱) وهی القوة الحیوانیة باصطلاح الاطباء ، وهی قوة تستعد بها الاعضاء لقبول الحس و الحرکة ، وان شئت قلت : قوة بها القبض والبسط للقلب و الشرائین ترویحا للروح ، و بالجملة: بها اصلاح الروح البخاری فقد یطلق القوة الحیوانیة علی القوی الدماغیة الاتیة فیما یلی هذا ولیست مقصودة هنا -س قده

ومنبعها القلب وقوة اخرى نفسانية اخص منها تشارك بها بعض الحيوان منبعها الدماغ، واخرى اشرف مما سبق كله لاتشارك بها الحيوان بل الملائكة فقط ، فاعطاك الله بحسب كل منها اخذاً وتركاً للمنافع والمضار، فاللذان بحسب القوة الاولى يسميان بالجذب والدفع ، واللذان بحسب القوة الثانية يسميان بالميل والنفرة ، واللذان بحسب القوة الثالثة يسميان بالشهوة والغضب ، و اللذان بحسب القوة الرابعة يسميان بالارادة و الكراهة (١) فخلقهما الله فيك مسخّرتين تحت اشارة العقل المعرف للعواقب ، كما خلق الشهوة والغضب مسخرتين تحت ادراك الحس فتم بهما انتفاعك بالعقل المجرد المعرفة بان هذا يضرك وهذا ينفعك لايكفي في الاحتراز عنه او في طلبه مالم يكن لك ارادة بموجب المعرفة اوكراهة وبهذه الارادة افردك الله عن البهائم اكراماً وتعظيماً لبني آدم ، كما افردك عنها بمعرفة العواقب .

الفصل (١٣)

في عنايته (تعالى) في خلق الارض وماعليها لينتفع بها الانسان قال (سبحانه) «خلق لكم مافي الارض جميعاً»

فاذا عرفت العناية الالهية في نفسك وبدنك فانظر الى آثار رحمته عليك بماهو خارج عنك واقرب الخارجيات اليك ماتستقر عليه فانظر الى صورة الارض التي هي مقرّ جسدك و ام بدنك الذي كان في بطنها اولا ثم تولد منها ثم يعود الى بطنها تارة اخرى كماقال (تعالى) :**«منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة اخرى»** ثم انظر الى منافعها .

منها كونها فراشاً ومهاداً لتسكن اليها وتنام عليها وبساطاً لتسلك فيها كماقال (تعالى) «جعل الارض فراشا» وقال «والله جعل لكم الارض بساطاً لتسلكوا منها سبلا فجاجا» وليس من

---

(١) وبهذا الاصطلاح ينبغي ان يقال : الحيوان متحرك بالشهوة لابالارادة لكن في الارادة اصطلاحان : خاص وعام ، وبالمعنى الخاص يطلق على المجردات ، وجاعلها وهو الميل العقلي ونحوه وبالمعنى العام يطلق على الحيوان وهو الميل الحسي والشهوي — س قده .

ضروريات الافتراش ان يكون سطحاً مستويا بل يسهل الافتراش على سطح الكرة اذا عظم جرمها وتباعدت اطرافها ولكن لايتم الافتراش ولا المشى عليها مالم تكن ساكنة في حيزها الطبيعي وهووسط الافلاك ، واليه الاشارة بقوله (تعالى) : **«الله الذى جعل لكم الارض قرارا »** لان الثقال بالطبع تميل الى تحت كماان الخفاف تميل بالطبع الى فوق ، والفوق من جميع الجوانب مايلى السماء والتحت مايلى المركز .

ومنها ما بدمن الله علينا وهو ان لم يجعلها فى غاية الصلابة كالحديد والحجر لكى تنفصل عنها مادة الاغذية ويتأتى حفر الابار واجراء الانهار ولافى غاية اللين والانغمار كالماء ليسهل النوم والمشى عليها وامكنت الزراعة واتخاذ الابنية منها .

ومنها ان لم تخلق فى نهاية اللطافة والشفيف ليستقر عليها الانوار ويتسخن منها فيمكن جوازها .

ومنها ان جعلها بارزة بعضها من الماء مع ان طبعها الغوص فيه لتصلح التعيّشنا و نعيش مايحتاج اليه من الحيوانات البرية عليها ،وسبب انكشاف مايبرزمنها ـ وهو قريب من الرابع (١) ـ ان جعلها الله بواسطه هبوب الرياح وجرى الانهار وتموج البحار غير صحيحة الاستدارة ، بل جعلها والماء الذى يجاورها بحيث اذا انجذب الماء بطبعه الى المواضع الغائرة و المنخفضة منها بقى شيء منها مكشوفاً وصار مجموع الماء و الارض بمنزلة كرة واحدة، يدل على ذلك ـ فيما بين الخافقين ـ تقدم طلوع الكواكب وغروبها للمشرقيين على طلوعها وغروبها للمغربيين ، وفيمابين الشمال و الجنوب ازدياد ارتفاع القطب الظاهر للواغلين فى الشمال و بالعكس (٢) للواغلين فى الجنوب

---

(١) فتنقسمت الارض اولا بالدائرة التي هي خط الاستواء نصفين نصف جنوبي ونصف شمالى ، ثم أرباعا بالدائره المارة على نقاطها الاربع الجنوبية والشمالية والشرقية والغربية فثلاثة ارباع منها تقريبا فى الماء ، اعنى : الفوقانى و التحتانى الجنوبيين و التحتانى الشمالى ، والبارز هوالربع الفوقانى الشمالى تقريبا ـ مرقمه .

(٢) تصحيح العكسية باعتبار الجزء المطوى من الكلام اى ازدياد . ارتفاع القطب الظاهر وازدياد انخفاظ القطب الباطن ، وهو القطب السهيلى للواغلين فى الشمال ، وفى ←

وتركّب الاختلافين للسائرين على سموت تكون بين السمتين، الى غير ذلك من الاعراض المختصة بالاستدارة كاحوال الخسوفات والكسوفات واختلاف آنات ابتدائها وانتهاؤها في الاخذ والانجلاء بالقياس الى اهل البقاع، فابتداء خسوف معين بالقياس الى موضع اول الليل ، وبالقياس الى آخر بعده بساعة وبالقياس الى آخر بساعتين و بالقياس الى آخر ربع الليل اوثلثه او نصفه اوغير ذلك على نسبة مضبوطة بحسب تباعد المواضع بعضها عن بعض طولاً وعرضاً ويستوى في ذلك راكب البر وراكب البحر .

ومنها الاشياء المتولدة منها كالمعادن والنبات والحيوان

ومنها جذبها للماء من السماء لقوله «وانزلنا من السماء ماء بقدر فاسكناه في الارض»

ومنها العيون والانهار العظام التى فيها لقوله تعالى «والارض مددناها».

ومنها انصداعها بالنبات وغيره «والارض ذات الصدع»

ومنها حيوتها و موتها ليستدل بها الانسان على موته و نشره تارة اخرى لقوله «وآية لهم الارض الميتة احييناها» وقوله «فاحيينا به الارض بعد موتها كذلك النشور» وقوله «فانظر الى آثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها ان ذلك لمحيى الموتى و هو على كل شيء قدير » وقوله: ، « ومن آياته انك ترى الارض خاشعة فاذا انزلنا عليها الماء اهتزت و ربت ان الذى احياها لمحى الموتى انه على كل شيء قدير »

ومنها تولد الحيوانات المختلفة «وبث فيها من كل دابة» بعضها للاكل «والانعام خلقها لكم فيها دفء ومنافع ومنها تأكلون» وبعضها للركوب والزينة «والخيل والبغال لتركبوها وزينة» وبعضها للحمل «و تحمل اثقالكم الى بلد لم تكونوا بالغيه الابشق الانفس ان ربكم لرؤف رحيم» وبعضها للتجمل والراحة «ولكم فيها جمال حين تريحون وحين تسرحون» وبعضها للنكاح(١) «والله جعل لكم من انفسكم ازواجاً» وبعضها للملابس

← العكس للواغلين في الجنوب، والافالمناسب ان يقال: وبخلاف ذلك للواغلين في الجنوب بدل العكس - س‌قده .

(١) في ادراجها في سلك الحيوانات ايماء لطيف الى ان النساء لضعف عقولهن وجمودهن على ادراك الجزئيات ورغبتهن الى زخارف الدنيا، كدن ان يلتحقن بالحيوانات الصامتة حقا ←

والبيت والاثاث «وجعل لكم من جلود الانعام بيوتاً تستخفونها يوم ظعنكم ويوم اقامتكم ومن اصوافها واوبارها واشعارها اثاثاً ومتاعاً الى حين».

ومنها نشو النباتات المتنوعة «وانبتنا فيها من كل زوج بهيج» فاختلاف الوانها آية و رحمة، و اختلاف روائحها هداية و لطف **فمنها** قوت البشر **ومنها** قوت البهايم « كلوا وارعوا انعامكم متاعاً لكم ولانعامكم» .

ومنها الطعام والادوام **و منها** الدواء **ومنها** الفواكه «ينبت لكم به الزرع والزيتون والنخيل والاعناب ومن كل الثمرات» **ومنها** الكسوة للانسان نباتية كالقطن والكتان وحيوانية كالشعر والصوف والابريسم والجلود .

ومنها الاحجار المختلفة لوناً وصفاء «ومن الجبال جدد بيض وحمر مختلف الوانها وغرابيب سود» فبعضها للزينة، وبعضها للابنية فانظر الى الحجر الذى يستخرج منه النار مع كثرته، وانظر الى الياقوت الاحمر مع عزته ثم انظر الى كثرة النفع بذلك الحقير وقلة النفع بذلك الخطير .

ومنها مااودع فيهما من المعادن الشريفة كالذهب والفضة ثم تأمل ان البشر استنبطوا الحرف الدقيقة والصنائع الجليلة واستخرجوا السمك من قعر البحر واستنزلوا الطير من اوج الهواء لكن عجزوا عن اتخاذ الذهب والفضة والحكمة فيه ان معظم فائدتهما يرجع الى الثمنية، وهذه الفائدة لاتحصل الإعند العزة والندرة، والقدرة على اتخاذهما تبطل الحكمة، فلذلك ضرب الله دونهما باباًمسدوداً ولهذا اشتهر في الالسنة انه من طلب المال بالكيميا افلس

ومنها ان لهاطبع الكرم والسماحة تأخذ حبة واحدة وترد سبعمأة كما ذكر فى القرآن .

و اختلفوا من طريق النقل فى ان السماء افضل من الارض ام الارض عن السماء

← وصدقا ، اغلبهن سيرتهن الدواب و لكن كساهن صورة الانسان لئلا يشمئز عن صحبتهن ويرغب فى نكاحهن ، ومن هنا غلب فى شرعنا المطهر جانب الرجال وسلطهم عليهن فى كثير من الاحكام كالطلاق والنشوز وادخال الضرر على الضرر ، وغير ذلك خلافا لبعض الاديان فى بعض الاحكام فاين الها من البيضاء ؟ ـ مرقده .

فقال بعضهم: السماء افضل لانها معبدالملائكة و ما فيها بقعة عصى الله فيها، لان اهلها معصومون عن الخطاء والعصيان ولما اتى ابونا «آدم» بتلك المعصية اهبط من الجنة و قال (تعالى) لايسكن في جواري من عصاني» وقال «وجعلنا السماء سقفاً محفوظاً وهم عن آياتها معرضون و قال : «تبارك الذى جعل فى السماء بروج وغيرذلك من الايات الدالة على تعظيمهاوتعظيم مافيهاوقال آخرون الارض افضل لانه «تعالى» وصف بقاعاً بالبركة قال(تعالى) اناول بيت وضع للناس للذى ببكة مباركاً» وقال! «سبحان الذى اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى الذى باركنا حوله» وقال «مشارق الارض ومغاربها التي باركنا فيها»والمراد بهاالشام ووصف جملة الارض بالبركة «وبارك فيها وقدّرفيها اقواتها» فان قيل واى بركة في المفاوزالمهلكة ؟ قلنا انها مساكن خلق لايعلمهم الاالله فلهذه البركات قال : «وفي الارض آيات للموقنين».

و التحقيق ان زينة السماء بالكواكب وزينة الكواكب بالملائكة الروحانيين وزينة الارض بالصور والنفوس الحيوانية ، وزينتها بالارواح الانسية (١) المستخدمة اياها،وزينتهم بالمعارف الالهية التى شاركوا بها الملائكة المقربين، وظاهرالسماء اشرف من ظاهرالارض وباطنهما بالعكس، لان الغاية اشرف العلكما مرومن منافع الارض انها

---

(١) المراد بالنفوس الحيوانية ماهي فيصراط الانسان لان زينة الشيء ممايتصل به و كذا الحيوانية للنباتية التي تتصل بهافيهذا الصراط وكذا فيمافوق النفس النطقية القدسيه كالكلية الالهية ، نعم زينة المنفصلات أيضاً بهامن جهة ان الانسان الكامل كماكس فى منصة الظهور ، فالطبائع كمكوس لمقام طبعه ، والنباتات لنباتيته والحيوانات لحيوانيته. والاجنة والشياطين لمكره ، والملائكة العمالة لعقله العملي وعصمته وطهارته ، و الملائكة العلامة لعقله النظرى ولحكمته ومعرفته ،والفلك ـ المعبرعنه فيالكتاب الالهى «بالدخان» ـلروحه البخارى وصورته وزينته ، و بالجمله : تراكمت فيه القوى والطبائع التى فى العوالم بنحو التشتت بنحو الجميع ونعم ماقيل :

چو آدم را فرستاديم بيرون　　جمال خويش بر صحرا نهاديم

ايها المستام بشرى ارتخص ـ س قده

كالصدفة والدرة المودعة فيها «آدم» واولاده ، ثم علم الله اصناف حاجاتهم فقال : «يا آدم ! لااحوجك الى شيء غير هذه الارض التي هي لك كالام - قال : « انا صببنا الماء صباً ثم شققنا الارض شقاً » الآية «وانزل من السماء ماء فاخرج به من الثمرات رزقاً لكم» - ياعبدي ان اعز الاشياء عندك الذهب والفضة ، ولواني خلقت الارض منهما هل كان يحصل منها هذه المنافع ، ثم اني جعلت هذه الاشياء لاجلك في الدنيا مع انها سجن لك فكيف الحال في الجنة » .

الفصل (١٤)

في بدائع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية

فاذا علمت انموذجاً من منافع الارض فارفع الان رأسك الى السماء وانظر وتفكر في كيفية خلق السموات وفي كواكبها وفي دورانها على نسق وانتظام ، وفي طلوعها وغروبها واختلاف مشارقها ومغاربها ودؤوب شمسها وقمرها ومشتريها وزحلها في الحركة على الدوام ، وسعيها في عشق الله وطلب لقائه من غير فتور ولا تقصير ولا تغيير في المسير بل يجري جميعها في منازل مقدرة بحساب مضبوط وكتاب مرقوم واجل (١) معلوم كما قال « والقمر قدرناه منازل » لايزيد على ذلك ولا ينقص الى ان يطويها الله (٢) طي السجل للكتب .

فتدبر ايها العارف اعدد كواكبها وكثرة درار يها واختلاف الوانها ثم انظر كيفية اشكالها مع ان الوانها ليست من جنس هذه الالوان المستحيلة الفاسدة و اشكالها ارفع نمط

---

(١) لان كل شيء يدخل في الوجود بسبعة : بعلم ومشية وقضاء وقدر وكتاب واذن وأجل كما في الحديث ، والمراد بالكتاب : صورته المثالية القدرية - ره قده .

(٢) هذا في السلسلة الطولية بحسب توجه الاشياء الى الباطن وليس في وقت موتوقتة نى اذالزمان أيضاً مطوى فالمتحركات غير المتناهية تصل في اوقات غير متناهية الى غايات غير متناهية ، ويطوى الكل في غاية الغايات - ره قده .

من هذه الاشكال و كذا طعومها وروائحها و اصواتها(١) على وجه اعلى و اشرف ممّا يلينا من هذه المحسوسات لكونها نازلة الى الارض منها ، فهي هناك الطف و اصفى وابسط ، ومامن صورة على وجه الارض الاولها المثل الاعلى في السموات ومامن كوكب الاولله حكم كثيرة في خلقه وصورته ، ثم في مقداره و شكله ، ثم في وضعه ونسبته الى كوكب آخر وقربه وبعده من وسط السماء وقس تلك الحكم التّي فيها على الحكم التى روعيت في اعضاء بدنك مع حقارته وامر السماء اعظم واجل من الانسان بما لا يحصى كما قال (تعالى) «أانتم اشد خلقاً ام السماء بناها»

بل من جملة ما في عالم الارض ، وقس التفاوت فيما بينها من عجائب الترتيب وحسن النظام وبديع الفطرة على التفاوت فيما بينهما في المقدار واللطافة .

---

(١) كون الصوت هناك وجهه غير خفي لاصطكاكات ومماسات بين اجسامها في حركاتها و اما الطعوم و الروائح العطرة فقد اشار الى وجهها بان معطي الكمال ليس فاقداله ، لكن نيلها للغير ليس بان تستذاق او تستشم على الوجه المعهود هنا وهو أوضح بل بان لو فرض الله اوصل اليها صار فلكا الا باعجاز النبي (ص) ، فواجد حينئذ ماوجدت ، وذلك لان الافلاك فعالة في العنصريات ووجدت من جهات القهر التي في المبادى فهي أقهر من النار .

وجه آخر ـ يذعنه المشاؤن ايضا لو سمعوا لاصل وجدان الافلاك تلك الكمالات الجسمانية وان لم يكن بحسب جهاتها القابلية ـ ان يقال : ان صورها في حسها ، اعني نفسها المنطبعة التي هي حسها وخيالها ـ على ما بينا في حواشينا على سفر النفس ـ لكنها فيها بنحو العلم الفعلي لا الانفعالي ، مثل ان ينشأ النفس الادمية في حسه المشترك صورة وجه جميل بحيث ساقت الى الانطباع في مادة وان لم يكن البدن الذى تعلقت به تلك النفس ذا وجه جميل ، فالعالم يحكم بان هذا الشخص واجد للصورة الجميلة بنحو أعلى وأتم من المادة المنطبع فيها او نسبة الشيء الى فاعله بالوجوب والى قابله بالامكان ، والامي الجاهل لا يحكم بأن هذا الشخص ذو وجه جميل اذ لم يره في بدنه ، وقس عليه المذوق والمشموم وغيرهما ، ومن جهة كون ادراك الافلاك فعليا قويا تفطنت بكون نفسها المنطبعة التى كخيالنا حسا ، فلها الخيال و الحواس كلها بهذا المعنى ، و لا فالفلك بسيط وأجزائه متشابهة لا يمكن فيه اختلاف قوى وطبائع مرقمه

اما تأملت یا عارف ! فی ملکوت السموات و ملکها و ما فیهامن الکواکب وقوام جوهرها و اشراق نورها و طاعتها للباری فی الحرکات عشقاً وشوقاً الی المبدع ؟ اما تسمع کلام الله فی تعظیمها وتعظیم النجوم فی کتابه ؟ فکم من سورة ذکر فیها عظم امر السماء وجلالة قدرها ، و کم اقسم بهافی القرآن کقوله (تعالی) : « و الشمس وضحیها و القمر اذا تلیها » و قوله : « و النجم اذا هوی » و قوله « فلا اقسم بمواقع النجوم و انه لقسم لو تعلمون عظیم » ثم أثنی علی المتفکرین فیها « و یتفکرون فی خلق السموات والارض »وذم المعرضین عن التدبر فیها«وهم عن آیاتها معرضون وجعلها سقفاً محفوظاً ورفع سمکها» وحفظها من و لوج الشیاطین لکونها معبد الملائکة و موضع القدس والطهارة، واهلها اهل التسبیح والتقدیس لایدخل مسجدهم الحرام (١) ارجاس الکفر واوساخ الشرک من النفوس الخبیثة الشیطانیة ،کمالایدخل المشرکون الانجاس مساجد الارض کماقال: «انما المشرکون نجس فلایقربوا المسجد الحرام»فانظر الی ملکوت السماء لتری عجائب العزّ والجبروت واطل فکرک فی الملک فعسی ان ینفتح لک ابواب السماء فتدخل الجنة و تخرج الی عالم النور من هذه الهاویة المظلمة فتجول بقلبک فی اقطارها الی ان تقوم بین یدی عرش الرحمن فعندذلک نرجی لک ان تبلغ رتبة الاقصی، ولایکون ذلک الا بعد مجاوزتک عن مراتب العالم الادنی ثم الدلائل الدالة علی شرف عالم السماء اکثر من ان تحصی وکذامنافعها بالقیاس الی الانسان.

فمنهاما اشار الیه(سبحانه)من ان خلقها مشتمل علی حکم بلیغة، وغایات صحیحة بقوله: «ربنا ماخلقت هذا باطلا»وقوله «وماخلقنا السماء والارض ومابینهما باطلاذلک ظن الذین کفروا» .

ومنها ان زینها بالمصابیح لقوله:«ولقدزیّنا السماءالدنیا بمصابیح(٢) و القمر

---

(١) لایمکنها الدخول هناک باعتبار أشخاصها وأشخاص موادها المنصبة المتباینة عن السماویة وان أمکن لنوع النفوس الانسانیة ، وهکذا فی کثیر من الاستعدادات فقوله(تعالی) فلایقربوا المسجدالحرام فی حقها نهی تسخیر - ره قده

(٢) التأویل أن النفوس القدسیة لها السماویة العلیا الا انها باعتبار التعلق بعالم الطبیعة ...

«وجعل القمر وفيهن نوراً» وبالشمس «وجعل الشمس سراجاً».

ومنها ان سمّاها سقفاً محفوظاً وسبعاً طباقاً وسبعاً شداداً.

ومنها ان جعلها مصعد الاعمال ومرتقى الكلمات الطيبات وهي النفوس الكاملة بالعلم والعمل لقوله: «مثل كلمة طيبة كشجرة طيبة اصلها ثابت(٣) وفرعها في السماء» وقوله: «اليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه».

ومنها انها قبلة الدعاء ومحل الضياء والسناء، ومنها اهبط الله الانوار والالوان الى عالم الارض وجعل الوانها احسن الالوان، واشكالها احسن الاشكال، و اصواتها احسن الاصوات ونعماتها الذ النغمات وجميع كيفياتها احسن الكيفيات وامكنتها اعلى الاماكن لارتفاعها عن الاضداد وأمنها من الفساد ومنافع للعباد.

ومنها ان جعلها علامات يهتدى بها في ظلمات البر والبحر وان قيّض للشمس طلوعاً فسهل معه التقلب لقضاء الاوطار في الاطراف وغروباً يصلح معه الهدؤ والقرآن في الاكناف لتحصيل الراحة وانبعاث القوة الهاضمة وتنفيذ الغذاء الى الاعضاء، وللهرب عن الاعداء كما قال: «وجعلنا الليل لباساً و جعلنا النهار معاشاً» وقال: «و جعل الليل سكناً» و ايضاً لولا طلوع الشمس لانجمدت المياه وغلبت البرودة والكثافة و افضت الى جمود الحرارة الغريزية وانكسارها، ولولا الغروب لحميت الارض حتى يحترق كل من عليها من حيوان، فهو بمنزلة سراج يوضع لاهل بيت بمقدار حاجتهم ثم يرفع عنهم ليستقروا

← سماء الدنيا بخلاف العقول لان لها الترفع التام ذاتا وتوجها، فان توجهها الى فوقها فحسب حسبنا الله ونعم الوكيل. وتزيينها بالمصابيح تنورها بنور العلم وصفاته و افعاله، ومن افعاله النفوس الكلية الالهية هي الايات الكبرى ورجمها للشياطين دفع الشكوك و الشبهات بنور البراهين - س قده.

(٣) المراد بثبات الاصل وسماوية الفرع في الكلمة الظاهرة كونها كيفية محسوسة او نفسانية محدودة واثرها نافذا الى تخوم القلب المعنوى وصيرورتها عقلا بسيطا محيطا، وفي الكلمة الباطنة التكوينية ثبات الاصل وغيره جمود مقامها الطبيعي وبسط مقامها الروحاني اوثبات اصلها المحفوظ ونشر شؤنها - س قده.

ويستريحوا فصار النور والظلمة على تضادهما متظاهرين على مافيه صلاح قطّان الارض.

قيل وههنا نكتة كأن الله يقول اووقفت الشمس في جانب من السماء جنوبي اوشمالي فالغني قد يرفع بناءه على كوّة الفقير فلايصل النور اليه، لكني ادير الفلك و اسيرها حتى يجد الفقير نصيبه كما وجد الغني نصيبه و اما ارتفاع الشمس وانحطاطها فقد جعله الله سبباً لاقامة الفصول الاربعة كما مرّ ففي الشتاء تغور الحرارة في الشجر والنبات فيتولد منه مواد الاغذية و الثمار و تقوى ابدان الحيوانات بسبب احتقان الحرارة الغريزية في البواطن ، و في الربيع يتحرك الطباع ويظهر المواد المتولدة في الشتاء و يتنور الشجر ويورق ويزهر ويهيج الحيوان للفساد ، وفي الصيف يحتدم الهواء فتنضج الثمار و يتحلل فضول الابدان و يجف وجه الارض ويتهيأ للعمارة و الزراعة ، وفي الخريف يظهر البرد و اليبس فيدرك الثمار و تستعد الابدان قليلا قليلا للشتاء و اما القمر فهو تلو الشمس وخليفتها وبه يعلم عدد السنين والحساب ويضبط المواقيت الشرعية للصلاة (١) والصيام والحج ، ومنه يحصل النماء والرواء ، وقد جعل الله في طلوعه وغيبته وتشكلاته البدرية و الهلالية مصلحة كثيرة لا يعلمها الاهو .

قال « الجاحظ » : اذا تأملت في هذا العالم الذى نحن الآن فيه وجدته كالبيت المعدفيه كل مايحتاج اليه ، فالسماء مرفوعة كالسقف والارض ممدودة كالبساط، والنجوم منضودة كالمصابيح ، و الانسان كمالك البيت المتصرف فيه ، و ضروب النبات مهيأة لمنافعه ، وصنوف الحيوان منصرفة في منافعه» .

و انى اقول اذا تأملت في عالم السماء بعظمها و كثرة كواكبها وجدت بيتاً معموراً(٥)

---

(١) كصلاة الخسوف والكسوف وصلاة الليل ، فاذا كان القمر في اول الليل في الافق كان في منتصف الليل في وسط السماء وقس عليه الليالي الاخر، وكذا كثير من الصلوات المسنونة ميقاتها القمر كمالايخفى على اهلها ــ س قده.

(٥) مأخوذ من الاحاديث الشريفة «ان البيت المعمور في السماء» والظرفية حينئذ باعتبار

من « بیوت اذن الله ان ترفع و یذکر فیهما اسمه »فیها اصناف العابدین:

فمنهم سجود لا یرکعون ومنهم رکوع لا ینتصبون(١) ومسبحون لا یسأمون لا یغشاهم نوم العیون ولا فترة الابدان ولا غفلة النسیـان ، ولیس من شرط الدار ان لا یکون جسمانیا ذات حیوة قال (تعالی) «وان الدار الاخرة لهی الحیوان» ولیس من شرط عمارة البیت المعمور ان یکون بالطین والحجر والخشب قال (تعالی) «انما یعمر مساجد الله من آمن بالله والیوم الاخر واقام الصلوة» بل ولا یشترط ان یکون بیت العبادة جسمانیاً فکل مایقوم فیه العبادة والذکر والتسبیح والتقدیس فهو بیت عبادة .

فانظر الی صنع الباری (جل ذکره) کیف بنا السماء وجعلها معبداً للملائکة المسبحین المهللین الذاکرین الله و امسکها من غیر عمد ترونها ومن غیر حبل اوعلاقة یتدلی بها ، والعجب ممن لا ینظر ولا یتأمل فی صنع بیت تولّی الله بنیانه بقدرته وانفرد بعمارته وزینته

ان البیت المعمور حقیقة بذکر الله والعلم بالله مقام نفوسها ، وهی فی السماء ای : فی هیولاها وصورتها ـ س قده .

(١) الطبقة الاولی العقول الکلیة التی هی المطلوبة فی حرکات الافلاک وهی المشبه بها لها ، وسجودهم فنائهم بمحوهم وطمسهم ومحقهم فی شهود الحق المتعال ، و الطبقة الثانیة النفوس الکلیة والجزئیة المنطبعة الطالبة للعقول الکلیة من حیث انهم مجالی الله (سبحانه) وانواره القاهرة ، وانما کانوا راکعین لعدم اضمحلال وجودهم مثل الطبقة الاولی ، و ذلک لتوجههم الی الابدان الفلکیة ومن هنا ینبغی للمصلی ان یتفطن بحکم اوضاع الصلاة واشارات الشارع المقدس.   نقش هر پرده که زد راه بجائی دارد.

ففی المقام یدع الاخلاد الی عالم الطبیعة واتباع الهوی وینهض عن الدنیا ویقوم عند الله ویوحد توحید الافعال وفی الرکوع یطأطأ من عنده ویسلم نفسه ویمد عنقه کأنه یرید ان یضرب عنقه ویذبحه وهو ینقاد ان الله اشتری من المؤمنین انفسهم بان لهم الجنة ای جنة الصفات اوجنة الذات ، ویوحد الراکع توحید الصفات وفی السجود یضمحل ویمحق وجوده بالکلیة و یوحد توحید الذات ویفنی فناءاً تاما ـ س قده.

باصناف الزينة وصوّره(١) بانواع التصاوير، ناسياً ذكر ربه بسبب نسيان نفسه وعدم حضور قلبه مشتغلا ببطنه وفرجه ليس لهم الأهمّ شهوته اوحشمته .

و العجب منه انه متى دخل بيت غنيّ فيراه مروّقاً بالصبغ مموّها بالذهب فلا ينقطع تعجبه ولا يزال يصف حسنه ويثنى على من صنعه وصوّره وتراه غافلا عن بيت الله العظيم و عن ملائكته الذين هم سكان سماواته فلا يلتفت اليه بقلبه ولا يعرف من السماء الا بقدر مايعرف البهيمة ان فوقها سطحاً اوبقدر ما يعرف النملة من سقف بيته ولا يعرف من ملائكة السموات ولا من تصاويرها العجيبة الا بقدر ما يعرف النملة من نفوس سكان البيت ونقوش تصاويرهم فى حيطانه .

فما هذه الغفلة العريضة (٢) وما هذا النوم الغالب على اكثر الناس والسكر

---

(١) اى صور جسمه بعلاوة تصوير نفسه المنطبعة بكل الصور بالصور الثمانية والاربعين المشهورة ، وانتقاش جسمه بصور الاشياء كنفسه كمايقول بعض الاشراقيين - ره قده .

(٢) موجبها الاعراض عن الحكمة الالهية والرياضية سيما اشرف الرياضيات وهو الهيئة فلم يعلموا من السماوات الا لونا، ولا من الكواكب الا برقا وشرقا ، بل لم يعلموا من السماوات شيئاً ، لان ذلك اللون لون كرة البخار والدخان. وأما أنها ماهى ؟ وهل هى ؟ ولم هى ؟ وماهيولاها وماصورتها ، وطبيعتها الخاصة ونفسها المنطبعة والكلية ؟ وغير ذلك من احكامها فماشموا منها رائحة ، وذلك لان همهم بطنهم وفرجهم و مبالاتهم بالرياسة فى عالم الطبيعة على أهله ولم يتدبروا فى خلق السماوات ولافى خلق انفسهم و فى عظمتها حتى يستحقروا الدنيا . ولا فى دوامها و دوام ملكوتها حتى يستقصروا ألف سنة من العمر عايشين فضلا عن تذكر عظمة مبدعها وسرمدية وجوده ودوام بقاء النفس امامتنعمة ومسرورة بلقاء الله واما متعذبة و محرومة . فاذا قايست مدة مديدة من عيش البدن الطبيعى الى بقاء النفس المفارقة لم تجد نسبة اذ لانسبة للمتناهى الى غير المتناهى وان كان كالف دورة من فلك الثوابت ، وكذا اذا عرفت عظمة نفسك القدسية وقايست عظمة الدنيا اليها . نعم من لايرى الجبل يستعظم الجمل ، واما من يراه بجنبه فيستصغر فاصعد بخيالك النورى الى الافلاك وانظر نظر مستحصر متعجب الى الربع الارضى المكشوف من الماء والى ديدانه التى تدب عليه فان الخلق بما هم خلق هكذا ــــ

العظيم والجهل المفرط والشقوة المحيطة بهم **فهلم ايها العارف** ! نسبح ونقدس لربنا **فهلم يا اخا الحقيقة** نقوم بالتهليل والتكبير ندعو قيّم العالم وناظم الملك والملكوت ، و رابط الناسوط باللاهوت و صاحب الكبرياء و الجبروت بقلب كئيب حاضر ولسان ذاكر و صدر منشرح بنور الذكر و المعرفة و دمع ساكب فبادر يا عارف ! بروح شيّقة ونفس زكية عاشقة لربها راجعة اليه حتى تنادى ربنا نداء خفيا ، وتتضرع اليه في ظلم الليالي وندعو دعاء المحبين المتأوهين ونداء الخاشعين وتتضرع اليه تضرع المشتاقين

← ما شأنهم في اخلادهم الى الارض وتفاخرهم بمالكيتهم فيها؟ وانه كم قدرها و قدر منصرفها؟ وبخلاف دلك كم اقدار الافلاك وكم أقدار كواكبها غير المحصورة ؟ فان كثيرا من الكواكب مقدار كل واحد منهما اضعاف تمام الارض.

وانظر بنظر باطنك مقاديرها العظيمة لا كما تراها بنظرك الظاهر اضواء صغيرة ضعيفة .

وانظر حركاتها المتفننة بعضها الى المغرب على خلاف التوالى وبعضها الى المشرق على التوالى وانظر اختلاف حركاتها سرعة وبطوءً، فبعضها يتم دورة في سنة وبعضها في اثنتى عشرة ، سنة وبعضها في ثلاثين سنة وبعضها ينتهى في البطؤ الى ان يتم دورة في خمسة و عشرين الفسنة و مأتين في مقابلة ماينتهى في السرعة الى ان يتم دورة في اربعة وعشرين ساعة ، و بعضها في غير هذه . وانظر ثبات اوضاع الكواكب الثابتة كل مع الاخر دائما وتبدل اوضاع السيارات تبدلا منسقا وأنها مظاهر دوام الله ومجالى قدرة الله وتربيته .

بل اصعد بعقلك الى عالم نفوسها المنطبعة التي هي خيال الانسان الكبير الذى كانت الافلاك وما فيها بدنه والى نفوسها الكلية التى بها تدرك الكليات والمفارقات ثم ارقأ الى عالم العقول الكلية والانوار القاهرة من الطبقتين الطولية والعرضية التي هي وجودات بسيطة محيطة أولات وحدات جمعية من رآها فقد رأى الله ، لانها من صقع الربوبية غلبت عليها الاخلاق الالهية واستهلكت فيها احكام السوائية ، اذ ليس فيها الحالة الانتظارية والامكانات الاستعدادية . وحينئذ امتثلت قول القائل:

اى بيضة مرغ لامكانى	اعلم توسفيده هم توزرده
بگشا پرو بال و پس برون پر	زين گنبد چرخ سال خورده

وسرت من السابحات سبحا في بحار عظمته والصافات صفا بين يديه بشرط الاستقامة والتمكن في المقام، فان مراتب الاستكمال ثلاث: التعلق، والتخلق والتحقق وان شئت قلت: اربع: الخطرة والحال والملكة والتمكن ، فاستقم كما امرت - ص قده .

وخضوع المحتاجين المتذللين سبحانك لااله الاانت خلصنا من عذاب نارالفرقة والم القطيعة يامحيي الاموات و باعث الارواح من القبور الدارسات ومعطي الخيرات ومنزل البركات افض على نفوسنا لوامع بركاتك وعلى ارواحنا سواطع خيراتك يامن اذا تجلى لشيء خضع له! يامن رش من نوره (١) على ذوات مظلمة وهياكل غاسقة في ليال مدلهمة ! فنورها وصورها وشوقها الى جماله وساقها الى طلب لقائه يا من قذف بشعلة شوقه على السموات فهيجها ورقصها ودورها وكل من فيها بالتعشيق وطوفها اسبوعاً في كل سبعة آلاف سنة(٢) حول البيت العتيق خلصنا بنورك عن ظلمات القبور ولاتعذب ارواحنا بعلائق اشباح عالم الزور و معدن الغرور وثبت اقدامنا على المنهج الا بلج القويم والصراط الحق المستقيم انك انت الجواد الكريم والبر الرحيم .

فهذا انموذج من دقائق عناية الله ولطفه في المخلوقات الظاهرة فانه لامطمع لاحد في معرفة دقائق اسرار اللطف و الرحمة في عالم غيبه و ملكوته الاعلى ولافي استقصاء بدائع الصنع و الحكمة في الموجودات التي تلينا في اعمار طويلة لان علوم العلماء نزرحقير بالقياس الى ماعرفه الانبياء والاولياء عليهم السلام، وما عرفوه قليل بالاضافة الى ماعرفه المقربون من الملائكة والعليون من الانس عند قيامهم عندالله ثم جميع علوم الملائكة والجن والانس اذا اضيف الى علم الله لم يستحق ان يسمى علماً بل هو الى ان يسمى دهشاً وحيرة وعجزاً وقصوراً اقرب من ان يسمى معرفة وحكمة، اذ الحكمة بالحقيقة معرفة الاشياء كماهي عليه وقد سبق ان العلم بكل شيء بالذات هو نحو وجوده ولا يحيط بالاشياء الا مبدعها وموجدها،

---

(١) هو الانوار الاسفهبدية على ذوات مظلمة هي الابدان الطبيعية ، وهذا اقتباس من الحديث الشريف «ان الله خلق الخلق في ظلمة ثم رش عليهم من نوره» اونوره الوجودات والذوات المظلمة الماهيات - س قده.

(٢) اشارة الى ماذكره في «مفاتيح الغيب» وغيره ان العالم الكوني في كل سبعة آلاف في تصرف واحد من السيارات بالاختصاص وبالاشتراك ، و الجميع سبعة اسابيع ، و بانضمام الف آخر لاجل الكسور والكبائس التي في السنة النجومية يصير خمسين الف سنة ، وهو يوم من ايام القيامة - س قده .

فالحكيم بالحقيقة الا الله وحده، واطلاق الحكمة والمعرفة على غيره بضرب من المجاز والتشبيه ولهذا خوطب الكل بقوله (تعالى) «وما اوتيتم من العلم الا قليلا» .

الفصل (١٥)

في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله (سبحانه) مشتاقة الى لقائه والوصول الى دار كرامته

اعلم ان الله سبحانه قد قرر لكل موجود من الموجودات العقلية والنفسية والحسية والطبيعية كمالا وركز في ذاته عشقاً وشوقاً الى ذلك الكمال وحركة الى تتميمه فالعشق(١) المجرد عن الشوق يختص بالمفارقات العقلية التي هي بالفعل من جميع الجهات ولغيرها من اعيان الموجودات التي لا تخلو عن فقد كمال وفيها القوة والاستعداد عشق وشوق ارادي بحسبه او طبيعي بحسبه على تفاوت درجات كل منهما، ثم حركة تناسب ذلك الميل اما نفسانية اوجسمانية والجسمانية اما كيفية كما في المركبات الطبيعية او كمية كما في الحيوان والنبات خاصة (٢) او وضعية كما في الافلاك او اينية كما في العناصر.

و البرهان على ذلك انك قد علمت ان الوجود كله خير (٣) و مؤثر و لذيذ

---

(١) اعلم انه سيصرح ان العشق اعم مما يصاحب الوجدان كما في عشق الاول (تعالى) بذاته، وعشق العقول بذاتها والشوق يختص بما يصاحب الفقدان فبالعشق المركوز في كل شيء يحفظ الموجود كالكمال الاول ، وبالشوق المركوز يطلب المفقود كالكمال الثاني، وبالحركة يصير الطلب بالفعل ، وبها ينال المطلوب ، فالحركة والفعل في الفواعل الامكانية مابه يصل الفاعل الى الغاية المطلوبة فله كمقدمة الواجب وجوب توصلي ولها وجوب اصالي ـ س قده.

(٢) في التخصيص نظر فانهم جوزوا التخلل وهو من الحركة الكمية في غير النبات والحيوان ـ طمد.

(٣) فبهذه المقدمة لكل موجود معشوقية ، وبالمقدمة الثانية ـ وهي ان الوجود حقيقة واحدة ـ معشوقية الكل معشوقية الحق ، لان الكل وجودها ظهوره وايضاً وجودها سنخه ، بهذه المقدمة ايضا يتم ان العلة كمال المعلول ، وكل موجود مشتاق الى كماله في الحقيقة ــ

ومقابله -وهو العدم- شرٌّ وكريه ومهروب عنه و علمت ان الوجود نوع واحد بسيط فی ذاته لا اختلاف فيه الا ان له حدوداً و درجات وهی منشأ اختلاف ماهيات الممكنات و اجناسها وفصولها فالوجود فی نفسه لا يتفاوت الا بالاكمل والانقص والاشد والاضعف وغاية كماله هو الواجب الحق لكونه غير متناهی الشدة فی الكمال، ولكل واحد من الموجودات المعلولية نصيب من ذلك الكمال فائض منه وله نقص بحسب حده فی المعلولية، فان حقيقة الوجود بما هی حقيقة لا يقتضی النقص و لا التناهی و التجدد، اذ لو اقتضت ذلك لما كان واجب الوجود غير متناهی القوة والقدرة فقد ثبت ان النقص والتناهی من لوازم المعلولية اذ المعلول لا يمكن ان يساوی علته فی رتبة الوجود و الا لم يكن احدهما بالعلية اولى من الاخر .

فاذن كل ما لم يكن معلولاً لشیء كالواجب (تعالى) فلا نقص فيه اصلا لكونه محض حقيقة الوجود والخير، فهو اعظم الاشياء بهجة ومحبة لذاته، وما يلزم لذاته من الخيرات من حيث هی خيرات، وكل ما كانت المعلولية فيه اكثر والوسائط بينه وبين الحق المحض اكثر فهو انقص، وكل ماهو اقرب منه (تعالى) فهو اكمل واتم .

فاذا ثبت هذا فلا يخلو شیء من الموجودات عن نصيب من المحبة الالهية والعشق الالهی والعناية الربانية، ولو خلا عن ذلك لحظة لانطمس وهلك فكل واحد عاشق للوجود طالب لكمال الوجود نافر عن العدم والنقص وكلما هو مطلوب فانما يمكن حفظه وادامته بما هو تمامه وكماله، فالمعلول لا يدوم الا بعلته لكونها كماله و تمامه، و الحرارة لا تنحفظ ولا تدوم الا بحرارة اقوى منها، والنور لا يكمل الا بنور اقوى منه، والعلم الناقص الظنی

← مشتاق الى علته وجهة التوقف أن كمال الشیء من سنخه فالبياض الشديد كمال البياض الضعيف لانه كمال السواد ، و النور القوی و الحرارة القوية كمال الضعيف منهما لا أنهما كمال لمقابلهما اومخالفهما وهكذا . وقد ثبت أن الوجود ليس حقائق متباكنة ـ م.قده .

لا يتم حتى يصير يقيناً دائماً لايزول الا ببرهان عقلى (١) فكل وجود ناقص لا يصير كاملا الا بماهو اقوى منه وهوعلته ومديم ذاته ومحقق هويته فالهيولى لايتم الا بصورتها والصورة لاتتم الا بمصورها والحس لايتم الا بالنفس ، والنفس لاتتم الا بالعقل ، والعقل لايبقى الا بواجب الوجود، فاذن كل ناقص يتنفر عن نقصه وينزع منه الى كماله ويتمسك به عند نيله، فيكون كل شيء لامحالة عاشقاً لكماله مشتاقاً اليه عند فقده فالعشق حاصل للشيء دائماً سواء في حال وجود كماله او في حال فقد ذلك الكمال .

واما الاشتياق والميل فانما يحصلان للشيء حال فقدان الكمال ، و لذلك كان العشق سارياً في جميع الموجوات والشوق غير سار في الجميع بل يختص بما يتصور في حقه الفقد، و نحن قد بينا مراراً ان الحيوة سارية في جميع الموجودات لسريان الوجود فيها لأنا بينا ان الوجود حقيقة واحدة هي عين العلم والقدرة و الحيوة و كما لايتصور موجود بدون طبيعة الوجود مطلقا فكذا لايتصور موجود لايكون له علم وفعل و كل ما يعلم و يفعل ـ باى وجه كانا ـ فله حيوة فالكل اذن حي عند العرفا الاان الجمهور اذا اطلق الحيوان فهموا منه ماله حس ظاهرة وحركة ارادية من مكان الى مكان .

فاذا ثبت ان كل موجود سواء كان بسيطاً اومركباً فله حيوة وشعور فلامحالة له عشق وشوق فاذا نظرت في الموجودات و درجاتها في الوجود وتأملتها وجدتها اما كاملة من كل وجه في نفس الامر او ناقصة بوجه من الوجوه ، والكامل من كل وجه اما ان يكون كماله بنفسه مع قطع النظر عما هو ورائه حتى يكون نفسه وكماله شيئاً واحداً من غير تغاير لافي الذات ولافي الاعتبار اويكون كماله بما ورائه .

فالاول هو الواجب الوجود والثاني هوالذوات العقلية فهذا النمط من الموجود الكامل بقسميه غيرمنفك عن العشق والعشق عين ذاته اماالواجب فهوعاشق لذاته فحب

---

(١) لعله من سهو القلم فان اليقين هوالعلم المركب من العلم بضرورة الجانب الموافق وامتناع الجانب المخالف علماكليا دائميا ، وماكان كذلك فانه لا يزول بمزيل . نعم ربما يزول ماله صورة اليقين ببرهان يبطله فيكشف ذلك عن كونه جهلا شبيها باليقين ـ طمد .

معشوق اذاتهولماسوىذاتهواما الذوات العقلية فعاشقةلهلالذواتهمالامنحيثكونهاآثارأله (تعالى) فعشق ذواتهم لذواتهم مستهلك في عشقهم للاول كما ان نور وجودهم مضمحل مستهلك تحت نور الاحدية، فبالحقيقة هناك عشق واحد متصل ذومراتب بعضهامحيط بالبعض والله من ورائهم محيط .

واماالقسمالثاني فهو اما مكتف بذاته وبعلة ذاتهفيخروجه منحد نقصه الى كما له اوليس كذلك

والاول هوالنفوس الفلكيةفهي واجدة للكمال من وجه فاقدة لهمنوجه،فلها العشق والشوق على الاتصال فلها لذة المواصلة والمالمفارقة ولما لم يكن لذتها يختص بوقت والمها بوقت آخر بل لها الم ممزوج بلذة ولانه منبعث عن وجد العشق فيكون الما لذيذاً و لذا شبهت الحكماء حال تلك النفوس في اشواقها الى كمالاتها العقلية و معاشيقها الروحانية تشبيها بعيداً (١) بحال من بهحكة و دغدغة .

و الثانياما ان يكونناقصاً من كل جهة اومن جهة دون اخرى والثاني من، الثاني اما ان يكون كماله فياصل الطبيعة النوعية للجسم من غير فضيلة زائدة عليها فهو اخس الانواعالجسمانية كالعناصر الاربعة المتضادةلنقص جوهرها اويكونكماله بامرزائد على مجرد الطبيعة الجسمية فالقسم الاول لنقص جوهره يتأتى منها التركيب اوعند التركيب يزول تضادها و يقبل ضرباً آخر من الحيوة يصدر بسببها حفظ البنية عناستيلاءاحدالاضدادعليهامدة يعتدبها، فان وقع لصورتها الحافظة عن افساد الاضداد الاقتصار على هذه الكمال فهو الجماد و ان كان لها مع ذلك طلب الكمال الشخصي في النشو والدوام النوعي في التوليد فهو النبات ان اقتصرت على هذا ، و ان زاد عليه باحضار صورةغير مادية في ذاتها وادخالهامنتزعةعن المواد في آلاتها ومشاعرها فهو الحيوان ، فان الحيوان يتقوى بالاحساس و التخيل كما يتقوى النبات بالتغذي و النشو.

---

(١) و بوجه أقرب بالاضافة : يشبه بحال معشوقة تمكن العاشق من التعانق مشوبا بالعض والسب تغنجا و تدللا ــ س‌قده.

وظاهر ان كل واحد من هذه الموجودات الناقصة طالبة للكمال الذى يتم به وجوده، فالصورة الحافظة للتركيب كمالها فى ان تصيرذات قوة تزيد بها فى مقدار شخصه بان يجذب الغذاء ويحيله الى جوهره المغتذى ويلصقه باجزائه على نسبة لائقة ويزيد بها فى اعداد نوعه بالتوليد واذا حصل هذا الكمال وبحسبه درجة من القرب الى المبدء المتعال الذى هوالغاية فى الفضيلة من كل وجه حاول كمالا اتمّ من ذلك واقرب الى الكمال الحقيقى من جميع الوجوه، و هوكونه ذاصورة حساسة، ثم متخيلة ثم ذاكرة ثم عاقلة للاشياء بالملكة بادراك الاوّليات، ثم عاقلة لها بالفعل بادراك الثوانى النظريات، ثم صائرة عقلا بسيطاً فعّالا للمعقولات ثم راجعة الى الله (تعالى) راضية مرضية كل ذلك باشواق متتالية واذواق متلاحقة كل عشق سابق علة للوصول الى معشوق لاحق يكون غاية لذلك العشق السابق وهكذا الى ان يصل الى معشوق المعاشيق وغاية اللذات والرغبات ومنتهى الحركات .

و الاول من الثانى- وهو ما يكون ناقصاً من كل جهة- كالهيولى الجسمانية فانها فى ذاتها قوة كل شىء لاقوام لها الا بما تحلّها من الصور، فحقيقتها عين الحاجة والافتقار بل عين التشوق الى كل صورة كمالية بالفعل و «الشيخ الرئيس» انكر فى «طبيعيات الشفاء» كونها مشتاقة الى الصور كما هو المنقول عن المتقدمين غاية الانكار ثم، انه قد اعترف بذلك فى رسالته التى صنفها فى العشق وكيفية سريانه فى جميع الموجودات، لكنه اقتصر فى بيان كيفية عشقها بعدم عريها عن جميع الصور وبكونها دائمة التلبس بشىء من الصور وكذا اقتصر فى كيفية عشق سائر البسائط العنصرية و المركبات المعدنية بميلها الطبيعى الى احيازها وفى النباتات بما فيها من قوة التغذية وطلب الزيادة فى الاقطار وقصد التوليد من غير ان يثبت لها شعورا وحيوة .

و انت تعلم ان اثبات العشق (١) فى شىء بدون الحيوة والشعور فيه كان مجرد

---

(١) لفظ «العشق» بحسب العرف العلمى انما يستعمل فى التعلق الخاص الكائن بين الذكر والانثى من الحيوان وهو حب الوقاع لكنه فى التعارف الخاص مرادف او كالمرادف للحب، وهو تعلق خاص من ذى الشعور بالجميل من حيث هو جميل بحيث يأبى المحب مفارقة ــــ

التسمیة، و نحن قدبینا. فی السفرالاول فی مباحث العلة و المعلول عشق الهیولی الی الصورة بوجد قیاسی حکمی لامزیدعلیه. وقدمرایضاً اثبات الحیوة والشعور فی جمیع الموجودات(۱) وهوالعمدةفی‌هذاالباب‌ولم‌یتیسر له‌الشیخ‌الرئیس» تحقیقه،ولالاحد ممن تأخرعنه الی‌یومناهذا الّالاهل الکشف‌من «الصوفیة» فانه‌لاح‌لهم ـ بضرب من الوجدان وتتبع انوارالکتاب والسنة ـ ان جمیع الأشیاء حی ناطق ذاکر لله مسبح ساجد له‌کما نطق به‌القرآن فی قوله :**«وان من‌شیء الایسبح بحمده ولکن‌لاتفقهون تسبیحهم** وقوله: «ولله یسجدمافی السموات ومافی‌الارض» ونحن. بحمدالله ـ عرفنا ذلک بالبرهان والایمان جمیعاً، وهذاامرقداختص بنابفضل‌الله وحسن توفیقه .

فان الذی بلغ‌الیه نظر«الشیخ» وهومن‌اعظم الفلاسفة فی هذه الدورة الاسلامیة

← المحبوب اذا وجده ویمیل الیه اذافقده ، ولماکان‌کل‌جمال وحسن وخیر وسعادة راجعة الی‌الوجود ـ کرجوع مقابلاتها الی‌العدم وکان‌هذاالنوع من‌التعلق موجودا بین‌کل مرتبة من‌مراتب الوجود وبین‌مافوقها وکذا بینه وبین‌نفسها وهی متعلقة بمافوقها وکذا بینها وبین کمالاتها الثانیة وآثارها المترتبة علیها ـ وجب‌الحکم بکون الحب ساریا فی الموجودات سواء قلنا بسریان الحیاة و الشعور فیها اولم نقل .

ومن‌هنایظهر ان‌العلم والشعور خارج عن‌مفهوم الحب وان‌قلنا بتصادقهما کلیافقوله «ان‌اثبات العشق فی‌شیء بدون الحیاة والشعور فیه‌کان مجرد تسمیة» لایخلو من‌نظر ـ ط مد

(۱) الذی برهن علیه فی‌مباحث العاقل والمعقول وغیرها هوأن‌العلم یساوق الوجود المجرد وان‌المادة وکذا المادیات من الاجسام والجسمانیات تأبی بذاتها الحضور فلیست عالمة ولامعلومة بالذات ، فکان معنی سرایة العلم فی جمیع الموجودات و کون الاجسام والجسمانیات عالمةان‌صورها المثالیةوالعقلیة ـ وهی کمالها الفعلی ـ عالمة بانفسها وبغیرها ومعنی‌العلم بهاالعلوم بصورها المثالیة والعقلیة . وهذاالبیان جاربعینه فی سرایة القدرة فی جمیع‌الموجودات ، فالقدرة الفعلیة ـ کماتقدم ـ کون‌الشیء بحیث یصدرعنه الاثار،فیکون معنی‌القدرة فی‌المادیات هوکون صورها المثالیة والعقلیة مبدء لصدور آثارها ، لان‌القدرة التی‌تختص الاجسام والجسمانیات ، انفعالیة بمعنی‌امکان الصدور لافعلیته . ثم اذاتم سریان العلم والقدرة فی‌الجمیع تم‌فی الحیاة التی‌هی‌کون الشیء دراکا فعالا ـ ط مد .

في اثبات العشق في البسائط غير الحية عنده ماذكره في تلك الرسالة بقوله: «ان البسائط غير الحية ثلاثة: احدها الهيولى الحقيقية والثاني الصورة التي لا يمكن لها القوام بانفراد ذاتها الثالث الاعراض والفرق بينها وبين هذه الصورة أن هذه الصورة مقومة للجوهر و لذلك استحفظ الاوائل من الالهيين لان يجعلوها من اقسام الجواهر لكونها جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، ولم يحرموها اسمة الجوهرية لاجل امتناع وجودها بمفرد الذات ، اذ الجوهر الهيولاني هذا حاله ومع هذا لا يستنكر اعتداده من جملة الجواهر لكونه في ذاته جزءاً للجواهر القائمة بذاتها، بل ولها- اعني الصورة- مزية في الجوهرية على الهيولى، اذ هذه صورة بها يقوم الجوهر بالفعل جوهراً ومهما وجدا وجب وجود جوهر بالفعل، ولاجل ذلك قيل ان الصورة جوهر بنوع فعل واما الهيولى فهي معدودة مما يقبل الجوهرية بل قوة اذ لا يلزم بوجود كل هيولى جوهر ماوجوده بالفعل و لاجل ذلك قيل انها جوهر بنوع قوة . فقد تقرر من هذا القول حقيقة الصورة و لا يحتمل اطلاق هذه الحقيقة على العرض .

فاذا تقرر هذا فنقول : ان كل واحد من البسايط غير الحيّة قرين عشق غريزي لا يتخلى عنه البتة، وهو سبب له في وجوده، واما الهيولى فلديمومة نزاعها الى الصورة مفقودة وتنوعها بها موجودة (١) ولذلك تلقاها متى عريت عن صورة بادرت الى الاستبدال عنها بصورة اشفاقاً عن ملازمة العدم المطلق ، فالهيولى تنفر المعدم فمهما كانت ذات صورة لم يقم فيها سوى العدم الاضافي ،ولولاها للابسها العدم المطلق ولا حاجة بنا هيهنا الى الخوض في لميّة ذلك، فالهيولى كالمرأة الدميمة المشفقة عن استعلان قبحها فمهما تكشف قناعها غطت دميمتها بالكم . فقد تقرر ان في الهيولى عشقاً غريزياً واما الصورة

---

(١) الاظهر ان يقال : وعشقها بها موجودة كما لا يخفى ، ولعل نسخة الاصل كانت كما قلنا . وعلى نسخة التنوع ، فان اريد الصورة الجسمية فهي نوع اضافي وايضا نوع له وجود مرتبا لا متكافئاً والهيولى تتنوع بها كذلك ، وان اريد الصورة النوعية فهي نوع حقيقي وله وجود متكافئ والهيولى تتنوع بها كذلك ، لان الصور النوعية متكافئة كل منها في عرض الاخرى بخلاف الجسمية مع النوعية لانهما غير متكافئتين بل مترتبتان ـ س قده .

فالعشق الغريزي فيها ظاهر لوجهين : احدهما بالجد في ملازمتها موضوعها ومنافاتها انسلاخها عنه والثاني بالجد في مواضعها الطبيعية متى حصلت فيها، وحركتها الشوقية متى باينتها كصورة الاجسام البسيطة الخمسة (١) والمركبات عن الاربعة ولاصورة ملازمة غير هذه الستة. واما الاعراض فعشقها ظاهر بالجد في ملازمة الموضوع ايضاً وذلك عند تلاحقها لاضدادها(٢) في الاستبدال للموضوع فاذن ليس يعرى شيء من هذه البسائط عن عشق غريزي بطباعه «انتهى كلامه»

ولايخفى على احد من الاذكياء أن كلامه هذا في غاية الضعف و القصور ، فان ماذكره لايفيد اثبات معنى العشق في هذه البسائط الاعلى ضرب من التشبيه .

اما ماذكره في عشق الهيولى فمجرد تشبيه وتخييل بلاتحصيل ، و تبديل بعض الالفاظ الى لفظ يناسب هذه الدعوى كالنزاع والاشفاق والمبادرة «على» ان ماذكره من مبادرة الهيولى الى الاستبدال عن صورة بصورة اخرى غير صحيح اصلا ، اذ الهيولى جوهر قابل لافعل لها اصلا وليس من قبلها اقتضاء وطلب الاالقبول والطاعة وقد اشرنا سابقاً ـ على المنهج الذى سلكناه في اثبات سريان العشق في جميع الموجودات ـ الى ان الهيولى في ذاتها عبارة عن نفس قوة الشوق والعشق وقبولهما لانها مشتاقة او عاشقة بالفعل الى شيء ، والالكانت صورة بالفعل لاهيولى .

واما ماذكره في عشق الصورة من جدّها في ملازمة الموضوع وجدّها في ملازمة الموضع الطبيعي متى حصلت فيه وحركتها الشوقية اليه متى باينته فليس في ذلك ايضاً مايدل هذا المطلوب بحسب البيان العلمي الاايراد لفظ الجد والشوق ، وهو من قبيل المصادرة على المطلوب، فان مجرد القيام بالموضوع لايدل على العشق له ، وكذا السكون

---

(١) هي صور العناصر الاربع والصورة الفلكية ، وتصير ستة بانضمام الصورة النوعية التي في المركبات ـ س قده .

(٢) اى: عند تبدل الموضوع وانتفائه تلاحق الاعراض بالعدم والضد باصطلاح المنطقيين وهم لايعتبرون كونه موجوديا ، اواريد الضد باصطلاح الالهيين لكنه لازم لعدم العرض بانعدام موضوعه، لان الموضوع من جملة المشخصات ـ س قده.

في الحيز عند الوقوع فيه والحركة اليه عند الخروج عنه لا يدل على الشوق اليه الا اذا ثبت ان للطبيعة الجسمانية شعوراً بذاتها وبفعلها ، ولم يذكر الشيخ في تلك الرسالة ولا في غيرها ما يثبت ضرباً من الشعور فيها. و على هذا القياس حال ماذكره في عشق العرض للموضوع وادعى فيه الظهور وهو من اخفى الاشياء ، ولو كان كل ملازمة(١) شيء لشيء عشقاً له اياه لكان جميع لوازم الماهيات والنسب والاضافات عشاقاً لموصوفاتها ،وكذا السطوح والاطراف لمحالها المقدارية ، واللازم بديهي البطلان .

وهيهنا دقيقة يجب التنبيه عليها : و هو ان الالهيين الذين ذهبوا الى سريان العشق في جميع الموجودات انما اثبتوا لكل شيء عشقاً وشوقاً الى ماهو ذاته اوكمال ذاته لا الى ما هو ادون منه و انقص الآعلى سبيل التبعية اوبالعرض لا بالذات .

فاذن الذى ذكره « الشيخ » من عشق الصورة لموضوعها ـ اعني المادة ـ ليس بشيء (٢) بل الحق ان كل طبيعة اونفس اوقوة من القوى اذا فعلت شيئاً فليس مقصودها اولا وبالذات نفس مايصدر عنها من الافاعيل ولا موضوعات تلك الافاعيل ، بل معشوقها و

---

(١) فيه أولا أنه لزوم خاص وهو التعلق الخاص بالكمال والتمام كما او مأنا اليه و الاعراض من مراتب وجود الجوهر وهو كمالها وتمامها ، فتعلقها به تعلق بالكمال وهو الحب. وثانيا. ان ماذكره من لوازم الماهيات امور اعتبارية لاوجود لها ، وما ذكره من النسب و الاضافات ـ ان اراد النسب والاضافات الاعتبارية فحالها حال لوازم الماهيات. وان اراد الوجودات الرابطة فحالها حال سائر الوجودات النفسية التي نثبت فيها الحب وهي جميعاً وجودات رابطة بالقياس الى الوجود الواجبي وكذا كل معلول بالنسبة الى علته . وان اراد بها النسب والأضافات المقولية فهي اعراض حقيقية والاعتراض بها وبالسطوح والاطراف على «الشيخ» ـ وهو يقول صريحا بسريان العشق فيها ـ من قبيل المنع الذى يستند فيه الى ما لا يقبله الخصم وهو في حكم المصادرة على المطلوب . ودعوى البداهة غير مسموعة . وليت شعري اى بداهة تقضي بذلك ؟ على ان الاشكال عائد اليه في قوله بسريان العشق فافهم ـ ط مد.

(٢) اللهم الا ان يراد العشق بالعرض كما يقول المصنف ـ قدس سره .

مقصودها ماهو اجل واعلى رتبة من افاعليها - وموضوعات افاعيلها - اعني به نفس الغاية اونفس كونها على الوجه الاكمل - فليس مقصود الطبيعة من تحصيل المادة نفس تلك المادة بل جعلها وسيلة الى تحصيل كمال آخر اذ الطبيعة نفسها كمال للمادة لا المادة كمال لها ، فانما تحصل الطبيعة المادة وتقومها لان تبلغ بها الى كمال فوق كماله وكذا النفس لاتدبر البدن ولاتنشىء الآلات البدنية عشقاً للبدن و الآلات ، وانما تفعل ذلك عشقاً لذاتها وتشوقاً الى نيل كمالها .

وبالجملة من سلك مسالك العرفاء الالهيين في هذا المقام ينبغي له ان يرتب عشق الموجودات على ترتيب ونظام يؤدي وينساق كل عشق للسافل الى عشق للعالي على الوجه الاتم الاكمل ، وهكذا الى ان ينتهي الى عشق واجب الوجود حتى يلزم ان جميع الاشياء عاشقة له مشتاقة الى لقائه ، وكذا لابد ان يكون كل عشق للعالي عشقاً للسافل لا على سبيل القصد والاستكمال بل على سبيل التطفل و الاستجرار والترشح.

فاذن لما كان تمام الجسم بالطبيعة فلاجرم يعشق تمامه الذي هو الطبيعة وتمام الطبيعة بالنفس المدبرة لها فلاجرم يعشقها ، وتمام النفس بالعقل فتعشقه وتمام العقل بل تمام الكل بالواجب (تعالى) فيعشقه العقل ويتم به الكل ، بل هو الكل في وحدة وهو مبتهج بذاته لابغيره ، اذ لاغير(١) ولاندّ ولاشريك له وهو العزيز القهار ، **وهو القاهر فوق عباده والله من ورائهم محيط** فينطوي في عشقه لذاته عشقه لجميع الاشياء كما ينطوي في علمه بذاته علمه بجميع الاشياء . وقد مرّ - في مباحث العلم - كيفية هذا الانطواء على وجه لايؤدي الى الثلام في وحدته الحقة ، فجميع الاجرام العلوية والسفلية منطوية تحت شوق النفوس الى ذواتها والى ذوات كمالاتها العقلية وكذا شوق النفوس الى ذواتها وكمالاتها منطوتحت عشق العقول لمبدأها الاعلى ، وعشق العقول لمبدأها الاعلى منطوتحت بهاء النور الاول والخير الاتم والجمال الاعظم والجلال الارفع لانه مرجع الكل وغاية الكل .

---

(١) اى: لاغير يغايره ويباينه بينونة عزلة ولم يكن وجوده ظهوره وربطه والفقر المحض اليه ، اذ هو الموجود في نفسه لنفسه بنفسه «ياايها الناس انتم الفقراء الى الله والله هو الغني» - س قده

الفصل (١٦)

فی بیان طریق آخر فی سریان معنی العشق فی کل الاشیاء

اعلم ان قدماء الفلاسفة ذکروا وجهاً آخر لمّیاً عاماً فی هذا المطلب فقالوا : « ان جمیع الهویات والموجودات کمالم یکن وجودها من ذاتها بل من عللها الفیاضة فکذلک کمالاتها مستفادة من تلک العلل ولما لم یکن تلک العلل قاصدة لایجاد شیء من معلولاتها واشیء من کمالاتها ولاالتفات للعالی بالنسبة الی السافل ولابالنسبة الی کماله فوجب فی الحکمة الالهیة(١) والعنایة الربانیة وحسن التدبیر وجودة النظام ان یکون فی کل موجود عشق لیکون بذلک العشق حافظاً لماحصل لهمن الکمالات اللائقة ومشتاقاً الی تحصیلها عند فقدانها ، فیکون ذلک سبباً للنظام الکلی وحسن الترتیب فی التدبیر الجزئی ، وهذا العشق الموجود فی کل واحد من اعیان الموجودات یجب ان یکون لازماً لهاغیر مفارق عنها ، اذلوجازت مفارقته عنها لافتقرت الی عشق آخر لیکون حافظاً للعشق الاول الذی فرض ان به ینحفظ کمال وجودها عند وجوده ومسترداًله عند عدمه ، وذلک العشق ان لم یکن لازماً فیحتاج الی عشق آخر ویتسلسل ، وان کان لازماً فیه راحدالعشقین معطلا وذلک محال فعلم ان العشق سار فی جمیع الموجودات واجزائها.

هذا ما قالوه وهو جید الا ان الذی اشرنا الیه اجود واحکم ، واللمیة فیه اتم فانا قد اشرنا الی ان الوجود حقیقة واحدة فی الکل متفاوت بالاتم و الانقص و ان المعلول من سنخ حقیقة العلة ، والعلة تمام المعلول ، وقد ثبت ایضاً ان الوجود خیر

---

(١) **ان قلت** کمافی الابقاء لزم التفات العالی الی السافل لولاالعشق کذلک فی الاحداث لزم هذا الالتفات مطلقا بل فی اعطاء العشق .

قلت: کل ذلک علی سبیل الرشح ، فانه (تعالی) فاعل بالعنایة لابالقصد الزائد ، والعشقات المنضمات للعوالم وسکانها کوجوه لمشیته وعشقه «وعنت الوجوه للحی القیوم» ، و الاحداثات أیضا بعشقه لذاته و عشق الاعیان الثابتة لاسمائه ، والماهیات لوجوداتها ، و الوجودات لکمالها وهوالوجوب ، اذاتم العشق فهوالله تعالی - س قده.

لذیذ فکل واحد یعشق ذاته و کمال ذاته لکن کمال ذاته یتم بعلته و اذا کان کمال ذاته یتم بما هو بعینه علته و مفیض وجوده فاذن العلة المفیدة و ان لم تکن قاصدة لمعلولها و لا ملتفتة ایضاً لمعلولها لعلو ذاتها عن ذات المعلول لکنها لامحالة عاشقة لنفسها مریدة لذاتها ، وذاتها بعینها هی کمال المعلول و تمامه ، والمعلول من لوازم هذه التمامیة (١) التی هی بعینها ذات العلة ، فلاجل ذلك ینحفظ کل معلول بعشق علته و ینتظم کل سافل بعشق مافوقه ، فلو لم یکن بین العالی والسافل هذا النحو من الارتباط لم ینحفظ الموجودات و لم یبق النظام علی هذا النحو من التمام ، بل یختل النظام و یتطرق الفساد و الهرج و المرج فثبت انه لم یکف لنظام العالم مجرد عشق کل واحد لذاته ، ولا ایضاً کفی للنظام عشقه لکمال ذاته لو لم یکن ذلك الکمال بوجود علته حتی یکون عشقه لکمال ذاته و تمامه بعینه عشقاً لعلته المفیضة لذاته ، و ایضاً الشیء لا یجوز ان یکون حافظاً لنفسه کما لا یجوز ان یکون موجداً لنفسه والا لزم تقدمه علی نفسه اذ لا معنی للحفظ الا الادامة والابقاء ، ولشیء الممکن کما یفتقر فی حدوثه الی علة هی

---

(١) اشارة الی أنه کما یعشق العلة کمال المعلول بعین عشقها ذاتها کذلك یعشق المعلول تبعا ، لان من عشق الملزوم عشق اللازم فانحفاظ کمال المعلول بالعشق هذا معناه ای : یعشق العلة ذاتها . وانحفاظ نفس المعلول بالعشق معناه بهذا العشق اللازم للعشق الاول کما قال : «فلاجل ذلك الخ» ویمکن ان یکون المعنی : ینحفظ کل معلول بعشق ذلك المعلول علته ، لان شیئیة الشیء بتمامه و کماله ولما سیذکر اعنی قوله : هو عشق لعلته الذی هو عبارة عن انتساب وجوده الیها ، یعنی : عشق المعلول لعلته عبارة عن وجوده الحقیقی الذی هو الربط الوجودي والنسبة الوجودیة الیها والاضافة الاشراقیة منها الیه وهی الوجود المنبسط .

و یرشدك الی کونه عشقا تسمیته بالمشیة و التعبیر عنه بالتعلق و بالمحبة فی قوله : «فاحببت ان اعرف» والعشق والمشیة والمحبة والتعلق واحدة فبهذا الوجود الانتسابی ینحفظ هویة المعلول لانها ربط محض ، فلو لم یکن الانتساب والربط لم یکن هویة . فلولا عشق السافل للعالی ـ ای : تعلقه به ـ لانطمس السافل بناء علی اضافة المصدر ـ ای العشق ـ الی المفعول ولو کان من اضافته الی الفاعل ویکون «السافل» مفعولا کان المعنی لولا عشق العالی لکمال السافل لانطمس ، وهذا بعینه عشق العالی بذاته کما علمت ـ س قده.

غيره كذلك يفتقر في بقائه الى علة هي غير ذاته ، فلامعنى لكون الشيء حافظاً لكماله بل الامر بالعكس اولى ، لان كمال كل شيء بما هو مقوم ذاته ومحصل مادته ومنوع جنسه .

فعلم من جميع ذلك ان العشق الحافظ لكل معلول هو عشقه لعلته الذى هو عبارة عن انتساب وجوده اليها وارتباطه بها ، فبهذا الانتساب اعني الوجود الانتسابي ينحفظ هوية المعلول ويتم بقائه بمفيد وجوده (١) ومكمل ذاته . وهذا معنى قولهم : «لولاعشق العالي لانطمس السافل» .

وعلم بما قررنا ان العشق سار في جميع الموجودات على ترتيب وجودها ، فكما انه نشأ من كل وجود اقوى وجود اضعف حتى انتهى الى وجود المواد والاجسام ، فكذا ينشأ من كل عشق أسفل عشق اعلى حتى ينتهي الى عشق واجب الوجود ، فجميع الموجودات بحسب مالها من الكمالات اللائقة طالبة لكمالات واجب الموجود لذاته متشبهة به في تحصيل ذلك الكمال فالباري (تقدست اسماؤه) هو غاية جميع الموجودات ونهاية مراتبها ، فالعشق و الشوق سبب وجود الموجودات على كمالاتها الممكنة لها و سبب دوامها ولولا العشق والشوق ما امكن حدوث حادث للعالم الجسماني ولا تكون متكون في عالم الكون والفساد .

الفصل (١٧)

في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئاً واحداً في المآل وهو نيل الخير المطلق والجمال الاكمل الا ان لكل واحد من اصناف الموجودات معشوقاً خاصاً قريباً يتوسل بعشقه الى ذلك المعشوق العام

قد اوضحنا فيما سبق ان جميع الموجودات متوجهة الى طلب الحق الاول توجها

---

(١) لما كان التأسيس خيرا من التأكيد ليس هذا عطفا تفسيريا لسابقه، بل سابقه انحفاظ اصل هويته وهذا انحفاظ كماله وتماميته بعشق مفيد وجوده بذاته التي هي كماله معلوله وعشقه عين ذاته ، اذلامعنى في ذاته سوى صريح ذاته - س قده.

غريزياً على ترتيب ونظام، فهي عاشقة للوصول اليه ولنيل ذاته على الترتيب من الادنى الى الاعلى ومن اخس الاحوال الى اشرفها وكما ان جميع الموجودات طالبة للخير المطلق عاشقة للموجود الحق على الترتيب فكذاك الخير المطلق والمشوق الحق متجل لعشاقه الاعن قبولها لتجليه و نيلها لنور جماله على التفاوت وان غاية التقرب منه هو قبول تجليه الحقيقي بالامتوسط كمرآة يتجلى فيه صورة الشخص المطلوب بالاتوسط مرآة آخر وهذا حال المعلول الاول والعقل الكلي واما ما نال غيره من ذلك الجمال فهو بمنزلة من يرى صورة معشوقه بتوسط مرآة واحدة اومرائي متعددة غير مرآة بصره، ولكن مع ذلك ماوقع التجلي الآلذلك المعشوق الحقيقي لاللمرائي اذا المرآة عدمية(١) لاصورة لها،وليست الصورة الآللشخص. فماوقع التجلي الآمن الشخص وان تعددت المرائي الآ ان تعدد المرائي وكثرة الوسائط القابلة يؤثر في خفاء الصورة وقلة ظهورها وضعف تأثر القابل عن اشراق نورها ، و هكذا حال الممكنات في قبولها لتجلي الحق الاول واستفادتها عن نور جمال الله و شروق جلاله ، اذ ليس لغيره تأثير ولا لشيء عن غيره تأثر ومامره الا واحد وليس فعله الآ متشابه ، ولا تجليه الآ تجلّ واحد ، لكن قبول البعض لاثر تجليه اقوى من بعض آخر لضرورة الترتيب بين الاشياء في القرب والبعد منه (تعالى) فالاقرب يستضيء بنور تجليه اقوى واتم مما يستضيء به الابعد .

قال «الشيخ الرئيس» في تلك الرسالة العشقية : «ان كل منفعل ينفعل عن فاعله بتوسط مثال يقع من الفاعل فيه ، و كل فاعل انما يفعل في قابل الانفعال عنه بتوسط مثال واقع منه فيه» ، و بين ذلك بالاستقراء فقال : « فان الحرارة النارية انما تفعل في جرم من الاجرام بان تضع فيه مثالها و هو السخونة و كذلك سائر القوى من الكيفيات ، و النفس الناطقة انما تفعل في نفس ناطقة مثلها بان تضع فيها مثالها » الى آخر كلامه .

---

(١) لانها محتجبة بالعكس فانية فيه ، ولو لوحظت نفسها بالذات لم تكن مرآة بل مرئية . ومن هنا أوثر ورجح مقام من جعل الاعيان مرائي ذاته (تعالى) على مقام من جعل ذاته (تعالى) مرآة والاعيان صورا فيه - ره قده .

اقول وكان «الشيخ» لم يظفر بالبرهان الذى اشرنا اليه في بيان هذا المطلب حيث اكتفى في بيانه بالاستقراء

ثم قال ان العقل الفعّال يقبل التجلي بغير توسط وهو بادراكه لذاته (١) ولسائر المعقولات فيحتبن ذاته بالفعل و الثبات ، وذلك ان الاشياء التي تتصور المعقولات بلا روية و لااستعانة بحس او تخيل انما تعقل الامور المتأخرة بالمتقدمة و المعلولات بالعلل و الردية بالشريفة ثم يناله النفوس الالهية بلاتوسط ايضاً عند النيل (٢) و ان كان بتوسط اعانة العقل الفعّال عند الاخراج من القوة الى الفعل واعطائه القوة على التصور والامساك للمتصور والطمأنينة اليه، ثم ينالها القوة الحيوانية ثم النباتية ثم الطبيعية وكل واحدة مما يناله يشوقه ما ناله منه الى التشبه به بغايته ، فان الاجرام الطبيعية انما يتحرك حركاتها الطبيعية تشبهاً به في غايتها ، وهي البقاء على بعض الاحوال اعني عند حصولها في المواضع الطبيعية وان لم تتشبه به في مبادى هذه الغاية وهي الحركة ، وكذلك الجواهر الحيوانية و النباتية انما تفعل افاعيلها الخاصة بها تشبهاً به في غاياتها وهو ابقاء نوع او شخص او اظهار قوة و مقدرة وماضاها ها وان لم يتشبه به في مبادى هذه الغايات كالجماع وكالتغذى وكذلك النفوس البشرية انما تفعل افاعيلها العقلية

---

(١) هذا يحتمل وجهين : احدهما ان يراد الادراك العقل الفعال ذات الحق تعالى . وثانيهما ان يراد ادراك العقل نفسه ونفسه تجلي الحق (سبحانه) ومعقولاته ايضا تجليات سبحانه. وأيضا تعقل نفسه بسبب تعقل علته ، وعلى الاول ضمير «ذاته» عائد الى المتجلي الدال عليه التجلي - ره قده .

(٢) وذلك لان تجليه ، المعقولات . والمعقول واحد ولوكان في الف عقل ، فان الشيء لا يتثنى ولا يتكرر بنفسه ، ولو تثنى مثلا صار افرادا ، اوالتعدد الافرادى بالمادة ولواحقها ، فالمعقول كمركز والعقول والنفوس كانصاف اقطار انتهت الى ذلك المركز ، فمعقول العقل الفعال ومعقول النفس واحد ، وان كانت النفس تدركه باعانة العقل الفعال وانارته ، بل هو معقول الحق المتعال «ولا يحيطون بشيء من علمه الا بماشاء» - ره قده.

و اعمالهـا الخيرية تشبهاً به في غاياتها وهي كونها عاقلة عادلة وان لم تكن متشبهة به في مبادي هذه الغايات كالتعلم وما شاكله و النفوس الالهية (١) انما تحرك تحريكاتها و تفعل افاعيلها تشبهاً به ايضاً في استبقاء الكون والفساد والحرث و النسل ، و العلة في كون القوى الحيوانية والنباتية متشبهة به في غايات افاعيلها دون مباديهـا لان مباديها انما هي احوال استعدادية قوية والخير المطلق منزه عن مخالطة الاحوال الاستعدادية القوية وغاياتها كمالات(٢) فعلية والعلة الاولى هو الموصوف بالكمال الفعلي المطلق،فجاز ان يتشبه به في الكمالات الغائية وامتنع ان يتشبه به في الاستعدادات المبدئية» انتهى كلامه

تذكرة : ان الحكمة الالهية والعناية الربانية قد ربطت اطراف الموجودات بعضها ببعض ربطاً حكميا ونظمها نظماً عقلياً تأحديا ،كما اوضحنا سبيله من ان الموجودات لما كان بعضها معلولات ومنها اولاومنها ثواني فارتكزت في جبلة المعلولات نزوع نحو علاتها واشتياق اليها، وجعلت في جبلة علاتها رأفة وعطوفة على معلولاتها، كما يوجد ذلك في الآباء والامهات على الاولاد ، ومن الكبار على الصغار ، ومن الاقوياء على الضعفاء ، وذلك لشدة حاجة الضعفاء الى معاونة الاقوياء والسر في ذلك ما اشرنا اليه من ان الجنس يحن على الجنس ، وان المعلول كأنه جزء من علته ، وان العلة كانها تمام لمعلولها، وهكذا حال كل محتاج ومحتاج اليه ، فالفقير يتشبث بالغني ويشتاق اليه ، والغني يرحمه ويجود من فضله عليه .

---

(١) المراد بها : النفوس الولوية والنبوية التي لها الكلية والحيطة ، وكان جميع العالم كبدن لها ، وهي النفس الكلية الالهية التي هي رابعة النفوس في حديث سيد الاولياء «علي» (ع) حيث قسم النفس الى اربعة : نامية نباتية : حسية حيوانية ، ناطقة قدسية ، كلية الهية ثم ذكر (ع) حكم كل واحدة منها ، والحديث مشهور ــ س قده.

(٢) ومن هنا قيل: خذ الغايات واترك المبادي، فمن هذا القبيل طلب الكل الفناء وهو صفة الله (تعالى)، وعشق الكل البقاء وهو صفة الله، وعشق الكل الفردانية وهي صفة الله، وهكذا في باقي الصفات فالكل عشاقه الاان الكمال في الاستشعار والعلم بان المدرك ماذا؟.

چندين هزار ذره سراسيمه مى‌دوند   در آفتاب وغافل از اين كافتاب چيست-س قد.

واعلم ان العشق اقسام ، والمحبة متشعبة و المحبوبات كثيرة لاتحصى حسب تكثر الانواع والاشخاص.

فمن انواع المحبة محبة النفوس الحيوانية للنكاح والسفاد لمافيه من حكمة بقاء النسل وحفظ النوع .

ومنها محبة الرؤساء للرياسات وحرصهم على طلبها ومراعاتهم لرسومها ومحافظتهم عليها كانها شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم ، والحكمة فيها طلب الاستعلاء(١) للنفس على قواها التي تحت تسخيرها فان الافعال الاختيارية بمنزلة تقليد الافعال الطبيعية ، والفاعل بالصناعة يحتذى في صنعته للفاعل بالغريزة ولهذا قيل : « الصنعة تشبه بالطبيعة » فلو لم يكن محبة العلوّ والرفعة مرتكزة في جبلة النفوس لما احب اكثر الناس كونه رئيساً مطاعاً في قومه ، ولما كان شديد الحرص في ذلك .

ومنها محبة التجار والمتمولين لكسب المال وحرصهم على الجمع والادخار وحفظ النقود والامتعة واختزانها ، كأنه شيء مجبول في طبائعهم مركوز في نفوسهم لما فيه من الصلاح لغيرهم ومن يأتي بعدهم .

ومنها محبة العلماء والحكماء لاستخراج العلوم وتدوينها في الكتب ونشره و البحث عن غوامضها وكشف اسرارها و تعليمها للمتعلمين واظهارها على المستعدين كانه شيء مجبول في طباعهم مركوز في نفوسهم ، لمافيه من احياء النفوس (٢) وبعثها

---

(١) اى: اللمية فيها اذا كان في جبلة النفوس أن كانت صاحبة الخدم والحشم ولذا سماها «الاشراقيون» بالنور الاسفهبد ، فالنفوس التي خرجت عن طلب الرياسة الحقة كأنها خرجت عن الفطرة الاصلية واختلست عن هذا العشق بعشق آخر كعشق الاكل والشرب ونحوهما او عشق الرياسة غير الحقة وان كان هذا ايضاً سببه ماذكره ـ س قده.

(٢) ولما في استخراج العلوم الحقيقية من التشبه بالاله علماً كما قالوا : «الفلسفة هي التشبه بالاله علماً وعملاً» وبالحقيقة النبطة كل النبطة في العلم بالله وآيته الكبرى وهي النفس الناطقة ، ومبادى تلك القريبة . والمعرفة هي الغاية القصوى للخلقة كماقال تعالى «خلقت الخلق لكي اعرف» ـ س قده.

من موت الجهالة وقبر الطبيعة وتنبيهها من رقدة الغفلة ونوم النسيان .

ومنها محبة الصنّاع فى اظهار صنائعهم وحرصهم على تتميمها وشوقهم الى تحسينها وتزيينها كأنه شىء غريزى لهم، لما فيه من مصلحة الخلق وانتظام احوالهم .

واعلم ان النفوس كلما كانت اشرف واعلى كانت محبوبانها ومرغوباتها الطف واصفى و ازين وابهى والذى ينبهك على هذا الامران القوى النباتية رؤسها ثلاثة احدها قوة التغذية والثانى قوة التنمية والثالث قوة التوليد فكذلك العشق الخاص بالقوى النباتية على اقسام ثلاثة (١) احدها يختص بالقوة المغذية وهو مبدء شوقها الى حضور الغذاء عند حاجة المادة اليه وبقائه فى المتغذى بعد استحالته الى طبيعته والثانى يختص بالقوة المنمية و هو مبدء شوقها الى تحصيل الزيادة الطبيعية المتناسبة فى اقطار المغتذى ، و الثالث يختص بالقوة المولدة و هو مبدء شوقها الى تهيئة مبدء الكائن مثل الذى هو فيه من نوعه.

ومن البيّن ان هذه الافاعيل الصادرة عن قوى النفس النباتية ليست صادرة عن مجرد اتفاق اوجزاف، بل هى لغايات واغراض ملائمة لها وخيرات موافقة لطبائعها كل من تأمل فيها يعلم انها صادرة عن ميول و قصود فيها فهى اذن عاشقة لتلك الغايات وهى متممة لمباديها ومكملة لها ومخرجة اياها عن النقص الى الكمال وعن القوة الى الفعل.

ثم اذا نظرت الى قوى الحيوان الذى نفسه اشرف من نفس النبات وجدتها تصدر عن بعض قواها الشهوانية - وهى الثلاث النباتية من قوة التغذية وقوة التنمية وقوة التوليد - ما يصدر عن تلك القوى الثلث التى تكون فى النبات، لكن على وجه الطف وابهى، وذلك لان القوة الشهوانية الحيوانية اظهر الموجودات عند الجمهور عشقاً وشوقاً وليس معشوق هذه القوة فى عامة الحيوان ما سوى الناطق الامعشوق القوى النباتية بعينها، الاان عشق القوة

---

(١) فالعشق ينقسم بحسب انقسام القابل ، وان شئت قلت : بحسب انقسام الفاعل ، اذ القبول بمعنى الاتصاف، جامع الفعل فيكون كانقسام الحركة الى الطبيعية والقسرية والارادية بانقسام الفاعل ، و على الاول يكون كانقسام الحركة الى السماوية و الارضية و النفسانية والجسمانية - س قده .

النباتية لا يصدر عنها الافاعيل الا بنوع طبيعي وبنوع ادنى وادون واما عشق القوة الحيوانية فانما يصدر عنه الاكل و الجماع والتوليد على نحو الارادة و الاختيار وبنوع اعلى (١) والطف، ومأخذ احسن وافضل، ولذة اتم وشوق اكمل، وباستعمال من الحس واعانة من التخيل

ولا شبهة فی ان فعل التخيل افضل من فعل الحس و فعل الحس افضل من فعل الطبيعة ، فان قوة الخيال ينال صورة ما يعشقه مجردة عن هذا العالم الظلماني صافية عن كدوراتها آمنة عن الفساد والعدم مادام يحفظها الخيال و يلتفت اليها ، فاذا ذهلت عنها بسبب شاغل من خارج او داخل غابت و زالت لا على نحو الفساد و كذا قوة الحس تنال الصورة المحسوسة المعشوقة لها منتزعة عن المادة الا انه يشترط فيها حضور المادة بوضعها .

و اما الطبيعة فلكونها مستغرقة فی بحر الهيولی لا يمكنها تجريد معشوقها عن المادة بوجه من الوجوه واحضاره عند ذاتها الا مخلوطة بالاغشية الظلمانية و الاعدام الهيولانية المفرّقة لذاتها ولذات ماينالها من الاغذية وغيرها .

ثم الحيوان غير الناطق - وان كانت افاعيله افضل واحسن من افاعيل النبات و معشوقاته انور و اشرف من معشوقات النبات مع كونها مشتركة بينهما فيما يتعلق بالشهوة دون الغضب كما علمت الا انه لانحطاط رتبته عن رتبة الحيوان العاقل وعدم فوزه بالقوة النطقية التی يقع بها الاطلاع على الامور الكلية والغايات العقلية - لايسعد بادراك الغرض العقلی والخير الحقيقی والغاية الكلية فی فعل من الافعال ، بل شوقه مقصور على نيل الامور الجزئية واللذات الفانية ، فلذلك صارت فيه قوته الشهوانية مشاكلة للقوة النباتية فی اقتصاره على هذه الغرض الشخصی والعشق الجزئی .

---

(١) الی قوله «واعانة من التخيل» انما صار عشق الحيوان اعلى والطف من عشق النبات لمكان القوة النزوعية فی الحيوان فصارت الثلاث فيه مشفوعة بالنزوع و الشوق ، فصار عشقها الطف والذ وباستعمال الحس والتخيل صار النيل والوصال فی الحيوان اوفر ، اذ مرة ينال معشوقه بوجوده الطبيعی ومرة بوجوده المحسوس بالذات ومرة بوجوده المتخيل بالذات ، و... يطف من الاول - س قده .

و اما الذي يترتب على افعاله و شهواته من تبعية الاشخاص و اداته الانواع و اصلاح النظام فذلك امر يصدر من فاعل اجل (١) واعلى لغاية ارفع وابهى ، وينوط بعناية الله وملائكته المدبرين لامور الخلائق على احكم ترتيب واجود نظام .

واما اذا انضمت الى كل واحدة من القوى الحيوانية قوة أعلى منها في الشرف فازت بانضمام تلك القوة الشريفة اليها بزيادة حسن وبهاء وزينة حتى يصير بذلك افعالها البارزة عنها ادوم غاية و احكم منفعة و ارفع منزلة على ما يكون لها با نفرادها ، و اكثر آثارا (٢) اما بالعدد او بالقوة و الشدة و بحسن الاتفاق و لطف المأخذ وسهولة التوخي في الانتهاء الى الغرض ، اذ كل و احد من عاليها لها قوة على تأييد السافل و تقويته و تهذيبه عن الشرور و المفسدات ، و دفع ضرر المضادات فيقبل الادنى من الا على زيادة كمال ورونق .

وكذلك تصريفات الاعالي للاسافل واستخدامها اياها في وجوه الاغراض مما يفيدها الحسن و السناء و الزينة و البهاء كتأييد القوه الشهوانية من الحيوان القوة النباتية وذب الغضبية الحيوانية عنها من ان ينقص مادتها دون البلوغ الى منتهاها في الذبول والاستضرار ، وكتوفيق القوة النطقية للحيوانية في مقاصدها وكافادتها لها اللطافة والبهاء في الاستعانة بها في اغراضها ، ولاجل ذلك ما توجد القوة الحسية و الشوقية التي في الانسان بحيث قد يتعدى طورها في افعالها عن مسلك البهيمة الى شبه طور الملائكة العلوية ، وقد يتعاطى في افا عيلها اغراضاً و دواعي لا يتعاطيها الاّ صريح القوة العقلية .

مثال ذلك ما يشاهد من الانسان انه قد يصدر عن مفرد نفسه الحيوانية افعال و انفعالات كالاحساس والتخيل والاكل والجماع والمحاربة مع الاعداء كل ذلك بنوع اخس وادنى اذا لم يقع تحت تدبير النفس الشريفة العقلية كما هو شأن اراذل الناس وادانيهم الذين هم قريب الشبه بالبهائم والسباع واما اذا اكتسبت بمجاورة النفس النطقية من

---

(١) وهو رب النوع والمصنف (قده) قدعقد له فصلا مخصوصا يتلو هذا ـ س قده .

(٢) الاولى ان يقال : واكمل آثارا اما بالعدد او بالقوة اى : بالكم او بالكيف ـ س قده

البهاء والنور واللطف فيصدر عنها هذه الافاعيل بنوع احكم واتم واشرف واعلى فيستأثر الانسان العقلي من المحسوسات ماكان على اشرف مزاج واعدل تركيب قاصداً بذلك تقوية للبدن في فعل الطاعات الالهية وابقاء للشخص في طلب الخيرات واقتناء الفضائل وكذلك يتصرف بقوته المتخيلة في امور لطيفة نافعة في العاقبة حتى يكاد يضاهي بذلك مايقتضيه صريح العقل والعرفان، ويحتال في استعمال القوة الغضبية حيلا يسهل معها الظفر بالمطلوب والغلبة على العدد .

و قد يظهر ايضاً عن جوهر زائد آثار وافعال بعضها بحسب اشتراك من النطقية و الحيوانية كتصريف قوته العقلية قوته الفكرية في الاستنباطات الدقيقة و طلب الحدود الوسطى و المبادي البرهانية والحدية ، وكتصريفها لقوة الحسية لينتزع من الماديات صورها المحسوسة الجزئية حتى ينتزع بطريقة الاستقراء لتلك الجزئيات الشخصية امورا كلية و صورا عقلية بالقوة المتخيلة حتى يتوصل من اوائل المعقولات الى ثوانيها و ينال غرضه من ادراك الحقائق العقلية واصول الموجودات الخارجية و المبادى القدسية وعرفان ماهو مبدء المبادى ومرجع كل شيء وكتكليفه القوة الشهوانية المباضعة و المجامعة لا اجل مجرد اللذة و نيل الشهوة الحيوانية بل للتشبه بالعلة الاولى في استبقاء الحرث والنسل وحفظ الانواع وخصوصاً افضلها ،اعني النوع الانساني الذي هو ثمرة عالم الخلق والتركيب وزبدة المواد والاجساد، وكتكليفه اياها تناول الاغذية لاكيف اتفق ، بل على الوجه الاصوب من القصد الى نيل اللذة ولكن كعلف الدابة المركوبة و اعانة الطبيعة المسخرة للنفس الحاملة لاثقالها واحمالها في سفر الاخرة والمهاجرة الى الله ، وكتكليفه القوة الغضبية منازعة الابطال ومباشرة القتال ومقاومة الرجال لاجل الذب عن مدينة فاضلة وامة صالحة

وقد يصدر منه افاعيل عن صميم قوته العقلية مثل تصور المعقولات والاتصال بالملاء الاعلى وحب الموت والاشتياق الى الدار الاخرة وقرع باب الرضوان ومجاورة الرحمن

الفصل (١٨)

في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية والنباتية و مدبراتها الكلية من هذا المأخذ

اعلم انك اذا تدبرت في مراتب الانسان و ترقياته من حدود النفوس النباتية والحيوانية الى حد النفس النطقية والى تفاوت افراد البشر في اغراضهم حيث ان بعض الناس لا يفعل فعل الشهوة والغضب ولا غرض له في ذلك الا لذة الاكل والشرب والنكاح ولذة الغلبة على العدو والظفر على مجرد الانتقام والتشفي عن الغيظ والحقد ، من غير ان يلحظ في جميع ذلك مصلحة حكمية وغاية عقلية، مع انه معلوم عند الحكماء بالنظر العقلي والنهج البرهاني أن الغرض الاصلي من العناية الربانية في خلق هذه القوى النباتية والمشاعر الحيوانية ليس مقصوراً على مجرد ما انتهت اليه حركاتها (١) وحصلت به اغراضها الجزئية بل لتأديتها الى اغراض اخرى ارفع من تلك الاغراض وهي بقاء الانواع و حصول النظام على وجه التمام والانتهاء الى الخير الاقصى والملكوت الاعلى كما يقصده الانسان الكامل لعلو نفسه الناطقة - ثم اذا نظرت الى افاعيل الطبائع الجمادية والنباتية وجدتها مؤدية الى حسن النظام ومصلحة الكل مع عدم شعورها بذلك، لكون درجتها ادون من درجة الحيوانات التي ليس قصدها في صدور الافاعيل منها الا تحصيل ما يلايم شهوتها الجزئية فعلم من هذا النظر الدقيق ان لكل من تلك الطبائع الجسمانية مدبراً آخر فوق طبائعها العديمة الشعور بما يترتب على افاعيلها من مصلحة النظام، و فوق النفوس الحيوانية الجزئية التي لا شعور لها الا بما يلائم هوياتها الجزئية ولذاتها المستحيلة الزائلة فهي لامحالة مدبرات عقلية و محركات قدسية لاغراض علوية ففعل الانسان الكامل بقوة

---

(١) هذا بالنسبة الى القوى الطبيعية لان غاية طبيعة المدر مثلا في الاهباط ليست الا ما انتهت اليه الحركة ، اذ لا نزوعية هنا وقوله «حصلت به اغراضها» بالنسبة الى الحيوانات غير الناطقة بوجود النزوعية فيها ، فلها غايات بمعنى ما لاجله الحركة الا انها غايات وهمية جزئية - س قده .

نفسد العالية الشريفة في تدبير البدن وتحريك القوى الطبيعية والنفسانية مضاد لفعل تلك المدبرات العقلية في تحريكات تلك الطبائع الجسمانية الى اماكنها المخصوصة عند الخروج عنها، و تسكيناتها في تلك الاحياز عند الوقوع فيها وكذلك في سائر أفاعيلها المخصوصة من تسخين النار وتبريد الماء و تغذية الاشجار ونشوها وتوليدها للامثال ومايجرى مجرى هذه الافعال الصادرة عن الطبائع المؤدية الى الخيرات العظيمة والمنافع الكلية فكمال الانسان اذا ساعده التوفيق يتدرج من ادنى القوى واغراضها الى اشرف القوى على الترتيب الطبيعي- حيث اذا استوفى كمال كل قوة ادنى بلغ به الى الفوز بنيل كمال آخر لقوة اعلى .

و هكذا يترقى من قوة الى قوة ومن غرض الى غرض حتى ينتهي الى الجوهر العقلي الالهي الذي فاز بنيل الغرض الكلي والسرور العلوي والبهجة العظمى، لاحاطته باجزاء العالم ومباديها وغاياتها علماً وعملا على حسب طاقته فهكذا حال العالم الكبير(١)

---

(١) «ماخلقكم ولابعثكم الاكنفس واحدة» فحال الكل هنا كحال الاحاد الكاملة بل كحال كل واحد واحد ، لان كل جزء من المواد يخلع ويكتسي صورة بلب الابواب لعدم انقطاع فيض الله (تعالى) وعدم افول نوره كمامر .

از كمال قدرتش در عرصه ملك قدم	هر تف آتش ، خليلى هر كف خاك آدمى

وفي احاديث اهل العصمة (ع) : «لاموضع في الارض الاوكان مقبرة للانسان» ولايصادم هذا وصول الكل الى الغايات الكبرى والقيامة العظمى وخراب العالم وتحوله اليها لان هذا في السلسلة الطولية كما ترى في وصول الانسان الكامل ، فانه - حتى جسده - يتحول الى الغاية . و هذا لايصادم ان يكون العناصر التي كانت مهبط انواره متحركة بعد ، ولا تترك سدى .

و ايضاً وعاء كل شيء بحسبه، فالمفيئات لماكانت غيرمتناهية وكذا الغايات فتحركات شتى غير متناهية - وضعية وغيروضعية ، عرضية و جوهرية ، عرضية وطولية ، في أوعية غير متناهية - تصل الى الغاية الاخيرة فلايصادم دوام الفيض والجود. وانما قلنا «وكذا الغايات» مع وحدة الغاية الاخيرة - باعتبار وجودها الرابطي لها - مر قده .

في اشتماله على اجزاء مترتبة : بعضها طبيعية على مراتبها ، و بعضها نفسانية على درجاتها وبعضها عقلية على طبقاتها وكما انها مترتبة في الذوات والجواهر بالشرف والفضيلة بعضها اشرف وافضل وبعضها ادون واخس فكذلك مترتبة في اللذة والبهجة فلذة بعضها عقلية، وبعضها حيوانية خيالية، وبعضها حيوانية حسية، وبعضها من باب الميل الطبيعي، فمحبوبات الجواهر متفننة الا انها مترتبة، فادناها ما الطبائع السارية في الاجسام، واعلاها ما للملائكة المقربين والعشاق الالهيين في ملاحظتهم لانوار جمال الله وجلاله وقد اقمنا البراهين على تجدد الطبائع الجسمية و حركاتها الجوهرية وأن جميع هذه الطبائع متحركة نحو المبدء الاعلى مرتقية من مهبط الجسمية الى العالم العقلي والمنزل العلوى على التدريج كالانسان الذى يتدرج في حركته الجوهرية من ادون المنازل الى اعلاها ومن حد النطفة الى حد العقل الكامل في مدة العمر وللعالم عمر طبيعي كما للانسان وعمره الطبيعي على نحو من خمسين الف سنة (١) كما نطق به التنزيل من قوله (تعالى) «تعرج الملائكة والروح اليه في يوم كان مقداره خمسين الف سنة»:

الفصل (١٩)

في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان

اعلم انه اختلف آراء الحكماء في هذا العشق وماهيته وانه حسن اوقبيح محمود اومذموم فمنهم من ذمه وذكر انه رذيلة وذكر مساويه وقال : «انه من فعل البطالين والمعطلين

---

(١) قد كتبنا قبيل ذلك وجه العدد الا انه لما كشفنا لك جلية الحال عرفت البتة ان المراد نوع هذا العدد اونقول ـ بعد انقضاء هذه المدة التي لكل دورة وكورة والرجوع جزعا من رأس ـ : لان السماء ذات الرجع ، والارض ذات الصدع ـ لما حصل تدبر تام في الاوضاع ولوازمها ، و المركبات و عوارضها ، وفي الاداب و القوانين اكثر مما يرى في الاوقات والاحانين ـ كان كأنه عالم آخر لكن الكل ـ بمقتضى توحيد الافعال ، وأنه هو الذى في السماء اله ، وفي الارض اله، وفي الغابرين اله ، وفي الغابرين اله ـ واحدة «وما أمرنا الا واحدة» ـ س قده.

ومنهم من قال انه فضيلة نفسانية «ومدحه وذكر محاسن اهله وشرف غايته **و منهم** من لم يقف على ماهيته وعلله و اسباب معانيه و غايته **و منهم** من زعم انه مرض نفساني ومنهم من قال «انه جنون الهي» .

والذى يدل عليه النظر الدقيق والمنهج الانيق و ملاحظة الامور عن اسبابها الكلية ومباديها العالية وغاياتها الحكمية ان هذا العشق- اعني الالتذاذ الشديد بحسن الصورة الجميلة والمحبة المفرطة لمن وجد فيه الشمائل اللطيفة وتناسب الأعضاء وجودة التركيب - لما كان موجوداً على نحو وجود الامور الطبيعية في نفوس اكثر الامم من غير تكلف و تصنّع فهو لامحالة من جملة الاوضاع الالهية التي يترتب عليها المصالح والحكم فلابد ان يكون مستحسناً محموداً سيما وقد وقع من مباد فاضلة لاجل غايات شريفة .

اما المبادى فلانا نجد اكثر نفوس الامم التى لها تعليم العلوم والصنائع اللطيفة والاداب والرياضيات- مثل اهل الفارس، واهل العراق ، واهل الشام والروم، وكل قوم افيهم العلوم الدقيقة والصنائع اللطيفة والاداب الحسنة - غير خالية عن هذا العشق اللطيف لذى منشأه استحسان شمائل المحبوب ، ونحن لم نجد احداً ممن له قلب لطيف وطبع دقيق وذهن صاف ونفس رحيمة خالياً عن هذه المحبة في اوقات عمره .

ولكن وجدنا سائر النفوس الغليظة و القلوب القاسية و الطبائع الجافية من الاكراد والاعراب والترك والزنج خالية عن هذا النوع من المحبة. وانما اقتصر اكثرهم على محبة الرجال للنساء ومحبة النساء للرجال طلباً للنكاح والسفاد كما في طباع سائر الحيوانات المرتكزة فيها حب الازدواج والسفاد و الغرض منها في الطبيعة ابقاء النسل و حفظ الصور في هيولياتها بالجنس و النوع ، اذ كانت الاشخاص دائمة السيلان و الاستحالة .

و اما الغاية في هذا العشق الموجود في الظرفاء وذوى لطافة الطبع فلما ترتب عليه من تأديب الغلمان وتربية الصبيان وتهذيبهم وتعليمهم العلوم الجزئية كالنحو و اللغة و البيان و الهندسة و غيرها : و الصنائع الدقيقة والاداب الحميدة

والاشعار اللطيفة الموزونة و النغمات الطيبة وتعليمهم القصص والاخبار والحكايات الغريبة والاحاديث المروية الى غير ذلك من الكمالات النفسانية، فان الاطفال والصبيان اذا استغنوا عن تربية الاباء والامهات فهم بعد محتاجون الى تعليم الاستادين والمعلمين، وحسن توجههم والتفاتهم اليهم بنظر الاشفاق والتعطف فمن احل ذلك اوجدت العناية الربانية في نفوس الرجال البالغين رغبة في الصبيان وتعشقا ومحبة للغلمان الحسان الوجوه، ليكون ذلك داعياً لهم الى تأديبهم و تهذيبهم و تكميل نفوسهم الناقصة وتبليغهم الى الغايات المقصودة في ايجاد نفوسهم ، و الّا لما خلق الله هذه الرغبة والمحبة في اكثر الظرفاء والعلماء عبثاً وهباء فلا بد في ارتكاز هذا العشق النفساني في النفوس اللطيفة والقلوب الرقيقة غير القاسية ولا الجافية من فائدة حكمية وغاية صحيحة .

ونحن نشاهد ترتب هذه الغايات التى ذكرناها فلا محالة يكون وجود هذا العشق في الانسان معدوداً من جملة الفضائل والمحسنات ، لا من جملة الرذائل و السيئات و لعمرى ان هذا العشق يترك النفس فارغة عن جميع الهموم الدنياوية الاهم واحد فمن حيث يجعل الهموم هماً واحداً هو الاشتياق الى رؤية جمال انسانى فيه كثير من آثار جمال الله وجلاله حيث اشار اليه بقوله « لقد خلقنا الانسان فى احسن تقويم » وقوله « ثم انشأناه خلقاً آخر فتبارك الله احسن الخالقين » سواء كان المراد من الخلق الاخر الصور الظاهرة الكاملة اوالنفس الناطقة لان الظاهر عنوان الباطن ، والصورة مثال الحقيقة والبدن بما فيه مطابق للنفس وصفاتها ، والمجاز قنطرة الحقيقة .

ولاجل ذلك ، هذا العشق النفساني للشخص الانساني اذا لم يكن مبدأه افراط الشهوة الحيوانية ــ بل استحسان شمائل المعشوق ، وجودة تركيبه واعتدال مزاجه وحسن اخلاقه و تناسب حركاته و افعاله وغنجه ودلاله ــ معدود من جملة الفضائل ، و هو يرقق القلب ويذكى الذهن وينبّه النفس على ادراك الامور الشريفة ولاجل ذلك امر المشائخ مريديهم (١) فى الابتداء بالعشق ، و قيل : « العشق العفيف او فى سبب فى

---

(١) اذ لايرون سببا اقوى فى انتزاع يد النفس عن مشتهيات عالم الكون الطبيعى بعد الجذبة او بعد الرياضات الشرعية من هذا العشق ، ولهذا قال الشيخ فريد الدين ——

تلطیف النفس وتنویر القلب » و فی‌الاخبار « ان‌الله جمیل یحب الجمال» و قیل «من عشق وعف وکتم ومات مات شهیداً »

و تفصیل المقام ان العشق الانسانی ینقسم الی حقیقی و مجازی و العشق الحقیقی هو محبة الله و صفاته و افعاله من حیث هی افعاله و المجازی ینقسم الی نفسانی و الی حیوانی ، و النفسانی هـو الذی یکون مبدأه مشاکلة نفس العاشق المعشوق فی الجوهر ، و یکون اکثر اعجابه بشمائل المعشوق ، لانها آثار صادرة عن نفسه ، والحیوانی‌هوالذی یکون مبدأه شهوة بدنیة وطلب لذة بهیمیةویکون اکثر اعجاب العاشق بظاهر المعشوق ولونه و اشکال اعضائه لانها امور بدنیة . والاول مما یقتضیه لطافة النفس وصفاتها والثانی مما یقتضیه النفس الامارة ، و یکون فی الاکثر مقارناً للفجور والحرص علیه

و فیه استخدام القوة الحیوانیة المقدرة الناطقة بخلاف الاول ، فانه یجعل النفس لینة شیقة ، ذات وجد و حزن و بکاء ورقة قلب و فکر کأنها تطلب شیئاً باطنیاً مختفیاً عن الحواس فتنقطع عن‌الشواغل الدنیویة وتعرض‌عماسوی‌معشوقها

العطار » ـ الذی هوعشق‌محض‌بحیث قال‌بعض‌العرفاء ایماء الی‌وجوده : «العشق‌خراسانی»ـ:

ذرهٔ عشق ازهمه آفاق به	ذره درد از همه عشاق به

قدسیان‌راعشق‌هست‌ودرد نیست	درد‌راجز آدمی‌درخورد نیست

ان قلت : المشائخ یلتزمون التوفیق بین اوضاع الشریعة و الطریقة ، و المحققون منهم فی هذا الجمع متوغلون ، وبهذا الاصل الشامخ متصلبون ، و هذا الامر کیف یوافق الشریعة المطهرة؟

قلت: لعلهم‌وجدوا رخصة من‌رموزها ودقائقها ، ولذاهم جوزوا اجتماع الامروالنهی کماجوزه‌کثیر من‌المتشرعة ، فالخروج من‌الدار المغصوبة مأمور به ومنهی عنه ، لان‌هذا الخروج بعینه تصرف‌فی‌مال الغیر بدون‌اذنه ، واخراج الزانی حشفته من‌فرج المرأةمأمور به ومنهی عنه‌نظیر مامر ، فشیء واحد مبغوض ومطلوب للشارع المقدس من‌جهتین.وبسطه موکول الی‌موضعه . والله(تعالی) هوالعالم بالاسرار . س‌قده .

جاعلة جميع الهموم هما واحداً فلاجل ذلك يكون الاقبال على المعشوق الحقيقي اسهل على صاحبه من غيره ، فانه لا يحتاج الى الانقطاع عن اشياء كثيرة ، بل يرغب عن واحد الى واحد .

لكن الذى يجب التنبيه عليه في هذا المقام ان هذا العشق و ان كان معدوداً من جملة الفضائل الا انه من الفضائل التى يتوسط الموصوف بها بين العقل المفارق المحض وبين النفس الحيوانية ومثل هذا الفضائل لا تكون محمودة شريفة على الاطلاق في كل وقت وعلى كل حال من الاحوال ومن كل احد من الناس ، بل ينبغي استعمال هذه المحبة في اواسط السلوك العرفاني وفي حال ترقيق النفس ، وتنبيهها عن نوم الغفلة ورقدة الطبيعة ، واخراجها عن بحر الشهوات الحيوانية واما عند استكمال النفس بالعلوم الالهية وصيرورتها عقلا بالفعل محيطاً بالعلوم الكلية ذا ملكة الاتصال بعالم القدس فلا ينبغي لها عند ذلك الاشتغال بعشق هذه الصور المحسنة اللحمية والشمائل اللطيفة البشرية ، لان مقامها صار ارفع من هذا المقام ولهذا قيل : «المجاز قنطرة الحقيقة» واذا وقع العبور من القنطرة الى عالم الحقيقة فالرجوع الى ماوقع العبور منه تارة اخرى يكون قبيحاً معدوداً من الرذائل .
و لايبعد ان يكون اختلاف الاوائل في مدح العشق و ذمه من هذا السبب الذى ذكر ناه اومن جهة انه يشتبه العشق العفيف النفساني الذى منشاؤه لطافة النفس واستحسانها لتناسب الاعضاء و اعتدال المزاج و حسن الاشكال وجودة التركيب بالشهوه البهيمية التى تنشأها افراد القوه الشهوانية

واما الذين ذهبوا الى ان هذا العشق من فعل البطالين (١) الفارغي الهم فلانهم لاخبره لهم بالامور الخفية والاسرار اللطيفة ، ولايعرفون من الامور الا ماتجلى للحواس وظهر للمشاعر الظاهرة ، ولم يعلموا أن الله (تعالى) لايخلق شيئاً في جبلة النفوس الا لحكمة جليلة وغاية عظيمة .

---

(١) بل التعطيل من فعل العاشقين . على أنه رب تعطيل في ارباب استعداد الكمال الحقيقي خير من الاشتغال بالامور الدنيوية فلايحتاج صاحبه الى التخلية بل يكفيه التحلية ـ ص قده

واما الذين قالوا انه مرض نفساني او قالوا انه جنون الهي فانما قالوا ذلك من اجل انهم رأوا ما يعرض للعشاق من سهر الليل ونحول البدن وذبول الجسد وتواتر النبض وغور العيون والانفاس الصعداء مثل ما يعرض للمرضى، فظنوا ان مبدأه فساد المزاج واستيلاء المرة السوداء وليس كذلك بل الامر بالعكس فان تلك الحالات ابتدأت من النفس اولا ثم اثرت في البدن ، فان من كان دائم الفكر والتأمل في امر باطني كثير الاهتمام والاستغراق فيه انصرفت القوى (١) البدنية الى جانب الدماغ وينبعث من كثرة الحركات الدماغية حرارة شديدة تحرق الاخلاط الرطبة وتفنى الكيموسات الصالحة ، فيستولى اليبس والجفاف على الاعضاء ويستحيل الدم الى السوداء وربما يتولد منه الماليخوليا .

وكذا الذين زعموا انه جنون الهي فانما قالوا من اجل انهم لم يجدوا دواءاً يعالجون، ولا اشربة يسقونها فيبرؤن مما هم فيه من المحنة والبلوى الا الدعاء لله بالصلوة والصدقة والرقى من الرهبانيين والكهنة ، وهكذا كان دأب الحكماء والاطباء اليونانيين فكانوا اذا اعياهم مداواة مريض او معالجة عليل او يئسوا منه حملوه الى هيكل عبادتهم ، وامروا بالصلوة و الصدقة وقربوا قرباناً وسئلوا اهل دعائهم و احبارهم ورهبانهم ان يدعوا الله بالشفاء فاذا برى المريض سموا ذلك طبا الهيا والمرض جنونا الهيا

ومنهم من قال : ان العشق هواء غالب في النفس نحو طبع مشاكل في الجسد (٢) او نحو صورة مماثلة في الجنس (٣)

و منهم من قال منشأه موافقة الطالع عند الولادة فكل شخصين اتفقا في الطالع ودرجته او كان صاحب الطالعين كوكب واحد او يكون البرجان متفقين في بعض الاحوال و الانظار كالمثلثات ، او ما شاكل ذلك مما عرفه المنجمون وقع بينهما التعاشق

---

(١) تبعا للمخدوم بها وكذا الحرارة الغريزية التي هي آلة افعالها ، فيجف الدماغ بافراط ويحترق ، اذ لا يطيق لتوجه الكل اليه ـ س قده .

(٢) اي : مزاجا ونحوه ، فيكون هذا الطبع كالطبع الذي تعلق به النفس العاشقة . فكما يعشق النفس طبع نفسها فكذلك الطبع الذي يشاكله مزاجا مثلا ـ س قده .

(٣) المراد به الجنس اللغوي لا المنطقي ـ س قده .

ومنهم من قال ان العشق هوافراط الشوق الی الاتحاد وهذا القول وان‌کان حسنا الا انه‌کلام مجمل یحتاج الی تفصیل لان‌هذا الاتحاد من ای ضروب الاتحاد ، فان‌الاتحاد قد یکون بین الجسمین ، وذلك بالامتزاج والاختلاط ، ولیس ذلك یتصور فی‌حق النفوس ثم لوفرض وقوع الاتصال بین بدنی العاشق والمعشوق فی حالة الغفلة و الذهول (١) او النوم فعلم یقینا ان بذلك لم یحصل المقصود لان العشق کما مر من صفات النفوس لامن صفات الاجرام ، بل الذی یتصور ویصح من معنی الاتحاد هوالذی بینا فی مباحث العقل والمعقول – من اتحاد النفس العاقلة بصورة العقل بالفعل واتحاد النفس الحساسة بصورة المحسوس بالفعل فعلی هذا المعنی یصح صیرورة النفس العاشقة لشخص متحدة بصورة معشوقها وذلك بعد تکرر المشاهدات (٢) وتوارد الانظار وشدة الفکر والذکر فی اشکاله وشمائله حتی یصیر متمثلا صورته حاضرة متدرعة فی ذات العاشق . وهذا مما اوضحنا سبیله وحققنا طریقه بحیث لم یبق لاحد من الازکیاء مجال الانکار فیه .

وقد وقع فی حکایات العشاق ما یدل علی ذلك کما روی « ان مجنون العامری کان فی بعض الاحانین مستغرقاً فی العشق بحیث جائت حبیبته ونادته یامجنون !انا لیلی فما التفت الیها وقال : لی عنك غنی بعشقك » فان العشق بالحقیقة هوالصورة الحاصلة، وهی المعشوقة بالذات لاالامر الخارجی و هو ذو الصورة الابالعرض ، کما ان المعلوم بالذات هو نفس الصورة العلمیة لاماخرج عن التصور و اذا تبین وصح اتحاد العاقل بصورة المعقول واتحاد الجوهر الحاس بصورة المحسوس – کل ذلك عند الاستحضار الشدید والمشاهدة القویة کما سبق –فقد صح اتحاد نفس العاشق بصورة معشوقه بحیث لم یفتقر بعد ذلك الی حضور جسمه والاستفادة من شخصه کما قال شاعر:

---

(١) انما قید به اذ فی حالة انفکاك الاتصال الجسمانی عن الاتصال الروحانی ینکشف جلیة الحال من انه أیهما المقصود – س قده .

(٢) یعنی أن الاتحاد وان حصل بمشاهدة مرة الاأنه یستدعی ملکة الاتحاد لانه اثر هذه الصور علی جمیع مدرکاته - س قده.

انا من اهوی ، و من اهوی انا		نحن روحان (١) حللنا بدنا
فـاذا ابصرتنی ابصرتــه		و اذا ابصرتــه ابصرتنا

ثم لایخفی ان الاتحاد بین الشیئین لایتصور الا کما حققنا وذلك من خاصیة الامور الروحانیة والاحوال النفسانیة . و اما الاجسام و الجسمانیات فـلا یمکن فیها الاتحاد بوجه، بل المجاورة والممازجة والمماسة لاغیر ، بل التحقیق ان لا یوجد وصال فی هذا العالم ولایصل ذات الی ذات فی هذه النشأة ابداً وذلك من جهتین

احدیهما ان الجسم الواحد المتصل اذا حقق امره علم انه مشوب بالغیبة والفقد لان کل جزء منه مفقود عن صاحبه مفارق عنه، فهذا الاتصال بین اجزائه عین الانفصال الا انه لما لم یدخل بین تلك الاجزاء جسم مباثن ولافضاء خال ولاحدث سطح فی خلالها قیل انها متصلة واحدة ،ولیست وحدتها وحدة خالصة عن الکثرة ، فاذا کان حال الجسم فی حد ذاته کذلك من عدم الحضور والوحدة، فکیف یتحد به شیء آخر او یقع الوصال بینه وبین شیء .

والاخری انه مع قطع النظر عما ذکرنا لایمکن الوصلة بین الجسمین الا بنحو تلاقی السطحین منهما والسطح خارج عن حقیقة الجسم وذاته، فاذن لایمکن وصول شیء من المحب الی ذات الجسم الذی للمعشوق، لان ذلك الشیء اما نفسه او جسمه اوعرض من عوارض نفسه او بدنه ، و الثالث محال لا ستحالة انتقال العرض ، و کذا الثانی لاستحالة التداخل بین الجسمین : و التلاقی بالاطراف و النهایات لا یشفی علیلا طالب الوصال ، ولایروی غلیله . و اما الاول فهو ایضاً محال لان نفساً من النفوس لو فرض اتصالها فی ذاتها ببدن لکانت نفساً لها فلیزم حینئذ ان یصیر بدن واحد ذا نفسین وهو

---

(١) ربما یتوهم انه ینبغی ان یقال : «نحن روح واحد حل بدنین» والجواب أنه اراد «انا حیث اتحدنا ففی ای بدن تحقق واحد منا تحقق الاخر فلاتزعموا فی بدنی أنه حل فیه روحی وحده ، بل روحه ایضاً لان روحی روحه ، وفی بدنه ایضاً لاتزعموا أنه حل فیه روحه وحده، بل روحی ایضا لان روحه روحی وایضا نحن روحان بوصف الاثنینیة حال کوننا حللنا البدن لابذاتنا الروحانیة» ــ من قده .

ممتنع ، ولاجل ذلك (١) ان العاشق اذا اتفق له ماكانت غاية متمناه ، وهوالدنو من معشوقه والحضور فی مجلس محبته معه ، فاذا حصل له هذا المتمنی يدعی فوق ذلك ، و هو تمنی الخلوة و المجالسة معه من غير حضور احد فاذا سهل‌ذلك وخلی المجلس عن‌الاغيار تمنی المعانقة والتقبل ، فان تيسر ذلك تمنی الدخول فی‌لحاف واحد و الالتزام بجميع الجوارح اكثر ما ينبغی . و مع ذلك كله الشوق ؛ بحاله ، وحرقة النفس‌كماكانت ، بل ازداد الشوق والاضطراب كما قال قائلهم .

اعانقها والنفس بعد مشوّقة — اليها وهل بعد العناق تدانی
والثم فاها كی تزول حرارتی — فيزداد ماالقی من الهيجان
كأنّ فؤادی ليس يشفی غليله — سوی‌ان يری‌الروحان يتحدان

والسبب اللّمی‌فی‌ذلك ان المحبوب فی‌الحقيقة ليس هوالعظم ولا اللحم‌ولاشیء من البدن ، بل ولايوجد فی عالم الاجسام ماتشتاقه النفس وتهواه ، بل‌صورةروحانية موجودة فی‌غيرهذا العالم .

الفصل (٢٠)

فی‌ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات

اعلم ان محبوبات النفوس والطبائع مختلفة ومعشوقاتها متفننة حسب اختلاف مراتبها فی الوجود و درجاتهافی‌العلوم‌والمعارف وذلك ان‌كل قوةمن‌القوی لاتستكمل الابما يجانسها ويشاكلها وكل‌حاسة من‌الحواس لايلتذالابمحسوسها المختص بهافالقوة الباصرة لاتشتاق الّا الی الالوان و الاضواء لانها من جنسها ، و كذا القوة السامعة لاتشتاق الاالی‌الاصوات والنغم ولايستلذ الاماكان‌علی‌النسبة الفاضلة ، وعلی هذاالقياس تلتذالشامة بالروائح والذائقة بالطعوم الملائمةللمزاج واللامسة بالملموسات الملائمة

---

(١) ای لاجل أن المطلوب هوالاتحاد بالصورة الروحانية ـ التی فی‌نفس الطالب بنحو التمكن والاستقامة ، بل‌المطلوب‌نفس الطالب‌لاغيرـ لاينجع ولايجدی هذه الوصولات اذليست مقصودة بالذات ـ ره.

لمزاجها التي يكون في حد الاعتدال بين اطراف المتضادات حتى تستكمل بها ، وهكذا قياس كل قوة من القوى الباطنة والظاهرة الطبيعية والنفسانية والعقلية ، اذ كل قوة من جنس ما يقوى عليه ـ وكذا كل قوة حاسة كما مر هي ـ يكون من نوع محسوسها ، وكل قوة عاقلة من قبيل معقولاتها فلاجل ذلك تستكمل بها وتخرج لاجلها من القوة الى الفعل ومن النقص الى الكمال سائرة اياها متحدة بها كما علمت مراراً .

ثم ان الانسان من جملة المكونات كأنه(١) ذات مجموعة من جميع ما في العالم من الانواع والاجناس على وجه الاستعداد والقوة، بمعنى ان كل جنس من اجناس الموجودات وطبقة من الطبقات وعالم من العوالم العقلية والنفسية والطبيعية يوجد فيه شيء ناقص في الابتداء مستعد للاستكمال، وكل ناقص مشتاق الى كماله ، فالانسان ـ لكونه مشتملا على مجموع نقصانات الاشياء ـ فلا جرم يشتاق بكلّه الى ماهو جامع لكل الكمالات بالامكان العام ، ولا يوجد كمالات الاشياء كلها على وجه التمام الا في حق الباري ، لماله من الاسماء الحسنى ولهذا أحق الاشياء بأن يكون معشوقاً للكمّل والعرفاء هو الحق جل ذكره ، وبعده في استحقاقية عشق الانسان مجموع العالم بكله لاشتماله على مظاهر صفات الله تعالى واسمائه من العرش والكرسي والسموات والشمس والقمر والنجوم، والارض بمافيها وعليها من انواع الحيوانات والنباتات والجواهر المعدنية من الذهب والفضة وغيرهما ، والبحار ومافيهامن العجائب ، ومايتكون في الجوّ من الرياح والسحب والامطار والثلوج والبروق والشهب وغيرها ، والحركات العلوية والسفلية ومبادي تلك الحركات وغاياتها من العقول والنفوس الكلية والجزئية والطبائع الشريفة والخسيسة كل ذلك على احسن ترتيب واجود نظام ، بحيث يتحير الناظر اليه ، العارف بكيفية وضعها وترتيبها في حسن كماله ونظامه .

وبعد هذين الامرين ـ اعني الاله (جل ذكره) ومظهره الاعظم الذي هو الانسان

---

(١) استعمال لفظة كأنه باعتبار أول امره وقوته واستعداده، والافالانسان الكامل نوع أخير بالفعل هو كل الانواع بقول مطلق كما ان بسيط الحقيقة كل الوجودات ـ مدظله.

الکبیر-لا یستحق لان یکون محبوباً لمن یشتمل علی جمیع المشاعر والقوی بالقوة او بالفعل الا العالم الصغیر الجزئی والانسان الشخصی ، فان الانسان الکلی (۱) فی الحقیقة هو العالم الکبیر، ولاجل ذلک لایوجد فی شیء من المکونات مایشتد العشق والوله من الادمی الیه بحیث یسلب منه القرار والصبر، ویعتریه مایعتری للعشاق من سهر اللیالی والغم والحزن والبکاء وغیرذلک الامن جهة شخص انسانی ، اذصادف فیه جمیع محبوبات مافیه من المشاعر والقوی فیوازی کله بکله ، ولیس غیرالانسان کذلک فان کل واحدمن اجزاء العالم لیس فیه الا مشتهی قوة واحدة، لانه اما معقول فلا یستلذه الا العقل واما محسوس صرف فلایستلذه الاالحس دون العقل ثم ذلک المحسوس ان کان من باب اللون والضوء فلایستلذه الاالبصر، وان کان من باب الصوت والحرف فلایستلذه الاالسمع فاما الانسان ففیه مفردات الاشیاء و مرکباتها وجواهرها واعراضها من المقولات التسع ، والروحانیات کملائکة القوی ، والجسمانیات کالجوارح والاعضاء .

و بالجملة مافی الملک والملکوت من النعم الظاهرة والباطنة کما فی قوله تعالی «واسبغ علیکم نعمه ظاهرة وباطنة» فمن رأی مثل هذه النشأة الکاملة والمدینة الجامعة فلاجرم یشتاق الی لقائه و یحبه لمارأی فیه من صنعة موجده، و مظهر آثاره و مرآة جماله وجلاله .

قال الشیخ الکامل المحقق «محی الدین الاعرابی» فی «الفتوحات المکیة»: اعلم ان العالم خلقه الله فی غایة الاحکام والاتقان کما قال الامام «ابوحامد الغزالی»: من انه لم یبق فی الامکان ابدع من هذا العالم، فاخبر انه (تعالی) خلق «آدم» علی صورته (۲) والانسان مجموع العالم، ولم یکن علمه بالعالم الاعلمه بنفسه، اذلم یکن

---

(۱) کأنه قیل «اعوذک عشق آخر هو اقرب درجة الی عشق الله وهو العشق بالانسان الکامل المکمل». فاجاب بأنه فی الحقیقة هو العالم الکبیر-س قده.

(۲) - ای: اخبر «الغزالی» صریحا فی موضع آخر او هنا التزاماً فان قوله «لم یبق فی الامکان ابدع من هذا العالم» فی قوة ان یقال: «ان العالم لما کان علی صورة الحق کان ابدع مایتصور واسنی وأبهی» والثانی أظهر والانسان مجموع العالم» ای: «آدم» الذی قال (ع)——

فى الوجود الاهو وفعله وصفته فلابدان يكون على صورته (١) فلماظهره فى عينه كان مجلاه ، فمارای فيه الآجماله فاحب الجمال، فالعالم جمال الله، فهو الجميل المحب للجمال فمن احب العالم بهذاالنظر فقط فمااحب الآجمال الله. فان جمال الصنعة لايضاف الا الى صانعه لاالى الصنعة، فجمال العالم جمال الله وصورة جماله انتهى .

وقال فى موضع آخر : «اعلم ان كل مايتصور المتصور فهو عينه لا غيره ليس للعالم(٢) ان يتصور الحق الابما يظهر عينه وان الانسان الذى هو «آدم» عبارة عن مجموع العالم،فانه الانسان الصغير وهو المختصر من العالم الكبير ، والعالم مافى قوة الانسان حصره(٣)فى ادراك الكثرة والعظم، والانسان صغير الحجم يحيط به الادراك من حيث صورته وتشريحه وبمايحمله من القوى الروحانية، فرتب الله فيه جميع ماخرج عنه مما سوى الله فارتبطت لكل جزء منه حقيقة الاسم الالهى التى ابرزته(٤) وظهر عنها فارتبطت به الاسماء

←— انه (تعالى) خلق «آدم» على صورته يشمل الانسان الكبير الذى هو مجموع العالم ويشمل مختصره الذى هو الانسان الكامل والانسان الصغير وهو سبيل التوحيد ـ س قده.

(١) اى صورته (تعالى) هى الصورة العلمية وخلق الانسان الكبير وصوره على طبق صورته العلمية ـ س قده .

(٢) بفتح اللام اوكسرها اى: لايتصور الحق الابما يظهر عينه اى الابحسب قابلية عينه الثابت لان كل موجود يشاهد الحق من وراء حجاب تعينه ـ س قده.

(٣) قد مر هذا المطلب فى مبحث الكلام والكتاب فتذكر ـ س قده.

(٤) قد مر ان كل موجود من العالم مظهر لاسم من اسماء الله وذلك الاسم هو المربى له ، فالنوع الاخير وهو الانسان الكامل لما كان كل الانواع فكل جزء منه مظهر لاسم فمجموعه مظاهر المجموع الاسماء التى هى مشمولة للاسم الاعظم الذى هو الله ، فبصره مرتبط بحقيقة اسمه البصير، وسمعه باسمه السميع ، ومشاعره الاخرى باسمه المدرك ، و محركته العاملة باسمه القادر ، والشوقية باسمه المريد ، والغضبية باسمه القاهر، والغاذية باسمه الرازق ،والنامية باسمه المقتدر ، والمصورة باسمه المصور ، والمولدة باسمه الجاعل فى الارض خليفة،والعقل النظرى باسمه العليم الحكيم ، والعقل العملى باسمه العادل المقتدر ، وهكذا فى الارتباطات الاخرى ـ س قده .

الالهية كلها ، لم يشذ عنه منها شيء فخرج « آدم» على صورة اسم الله اذكان هذا الاسم يتضمن جميع الاسماء الالهية ، كذلك الانسان (١)وان صغرجرمه فانه يتضمن جميع المعانى و لو كان اصغر مما هو ، فانه لا يزول عنه اسم الانسان كما جوزوا دخول الجمل (٢) فى سم الخياط ، و ان ذلك ليس من قبيل المحال ، لان الصغر و الكبر من العوارض الشخصية التى لا يبطل بها حقيقة الشيء و لا يخرجه عنها والقدرة صالحة ان يخلق جملا يكون من الصغر بحيث لا يضيق عن ولوجه سم الخياط فكان ذلك رجاء لهم ان يدخلوا الجنة، كذلك الانسان- وان صغرجرمه من جرم العالم - يجمع جميع حقائق العالم الكبير، ولهذا سمى العقلاء العالم انساناً كبيراً ولم يبق فى الامكان معنى الاوقد ظهرفى العالم وقد ظهرفى مختصره والعلم تصور المعلوم وهو من الصفات الذاتية للعالم ، فعلمه صورته وعليها خلق « آدم» و«آدم» خلقه الله على صورته » انتهى .

فعلم ان العشق الجامع لكل معشوقات الاشياء على ثلاثة انحاء . الاكبر ، والاوسط والاصغر فالعشق الاكبر عشق الاله (جل ذكره) وهو لا يكون الا للمتألهين الكاملين الذين حصل لهم الفناء الكلى ، وهؤلاء هم المشار اليه فى قوله (تعالى) **«يحبهم و يحبونه»** فانه فى الحقيقة ما يحب الانفسه لاغيره ، فالمحب والمحبوب فى الطرفين شيء واحد.

والا وسط عشق العلماء الناظرين فى حقائق الموجودات المتفكرين دائماً فى خلق السموات والارض كما فى قوله (تعالى) : « الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى

---

(١) اى كما أن لاسم الجلالة، الكلية والشاملية للاسماء الحسنى كذلك لمرآته، الكلية والشاملية لكل الانواع والاعيان ، ولهذا جعل الاسماء فى قوله (تعالى) «وعلم آدم الاسماء» تارة اسماء الله (تعالى) وتارة اسماء الموجودات ، وعلى اى تقدير فالمراد حقائقها - س قده

(٢) او كان كناية عن تضعيف آنية الانسان وافناء هذا الجمل كاندكاك الجبل عند رؤية «موسى» ومايقال : هل يجوز على قدرة الله (تعالى) ان يدخل العالم بجملته فى بيضة ؛ فالحق جوازه فى بيضة الحمامة القدسية . - س قده.

جنوبهم ویتفکرون فی خلق السموات والارض ربنا ما خلقت هذا باطلا سبحانك فقنا عذاب النار» وهو عذاب الفرقة والاحتجاب عن رؤیة الاثار وجنة الافعال .

والاصغر عشق الانسان الصغیر لکونه ایضاً انموذجاً مما فی عالم الکبیر کله ، و العالم کله کتاب الحق الجامع وتصنیف الله الذی ابرز فیه کمالاته الذاتیة ومعانیه الالهیة. و کتاب الانسان مجموعة مختصرة فیه آیات الکتاب المبین ، فمن تأمّل فیه وتدبّر فی آیاته ومعانیه بنظر الأعتبار یسهل علیه مطالعة الکتاب الکبیر وآیاته ومعانیه واسراره و اذا اتفق واحکم معانی الکتاب الکبیر یسهل معها العروج الی مطالعة جمال الله وجلال احدیته ، فیری الکل منطویاً فی کبریائه مضمحلا تحت اشعة نوره وضیائه .

الفصل (٢١)

فی اختلاف الناس فی المحبوبات

اعلم انه لایوجد لنوع من انواع الموجودات مثل الاختلاف الذی یوجد فی افراد البشر، وذلك لان المادة الانسانیة(١) خلقت علی وجه یکون فیها استعداد الانتقال الی ایّ صورة من الصور والاتصاف بای صفة من الصفات وفیها قوة الارتقاء من حد البهیمیة الی اعلی درجات الملائکة المقربین . فمنهم من هو فی رتبة البهائم ، ونفسه النفس الشهویة . ومنهم من هو فی رتبة السباع و نفسه النفس الغضبیة . ومنهم من کان فی منزل الشیاطین . ومنهم من کان من نوع الملائکة ، ولکل من هذه الاجناس الاربعة انواع کثیرة غیر محصورة

وقد علمت ان محبوب کل احد ما یماثله ویشابهه وان الله (تعالی) قد رکز(٢) فی طباع

(١) ومادة العناصر التی یقال : انها مشترکة ، فحق اشتراکها یظهر فی الانسان، وهذه القابلیة للتحول بحسب الباطن الی الاجناس الاربعة سافت الی ظاهر هذه المادة بحیث یمکن هذا الانسان الطبیعی المادی ان یحکی بفعله افعال الانواع الاخری . فللفرس طور لایتعداه ولایمکنه فعل الحمار وصوته ، وبالعکس ، وقس علیه ـ س قده.

(٢) یعنی عدم شبع کل صنف من العشق بمعشوقه سببه ان کلا مجبول علی محبة البقاء ومفطور علی محبة مقام التمکین فیما استأثره ، والخلاص عن التلوین و البقاء والثبات من صفات الله تعالی س قده .

الموجودات وجبلات النفوس محبة الكون والبقاء على اتم الحالات التي تخصها واتم حالات النفس الشهوانية ان تكون موجودة ابداً تتناول شهواتها وتتمتع بلذاتها التي هي مادة وجود اشخاصها من غير عائق ولامنغص، فهي ابداً عاشقة للاكل والجماع لاغير. وهكذا من اتم حالات النفس الغضبية ان تكون موجودة رئيسة على غيرها غالبة على عدوها منتقمة ممن يؤذيها من غير عائق ولامنغص، فهي ابداً عاشقة للقهر والانتقام.

ومن اتم حالات النفس الشيطانية ان تكون مكارة محيلة جريزة كذوبة، مظهرة للامور على غير ماهي عليه شأنها التدليس والتلبيس بابراز المقدمات الباطلة في صورة الحق واظهار الاكاذيب الواهية بهيئة الصدق، فهي ابدا عاشقة للمكر والحيلة والوسوسة والمواعيد الكاذبة والاماني الباطلة كما قال (تعالى) في صفة الشيطان: «يعدهم ويمنيهم ومايعدهم الشيطان الاغروراً».

و من اتم حالات النفس الملكية ان تعرف الحقائق على ماهي عليها و تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر وتزهد في الدنيا و ترغب في الخلوة للمناجاة مع الله وتتفكر في صنع الله وملكوته راضية بقضائه ، فهي ابدا عاشقة للمعارف الالهية و الكون مع الله بلاعائق وحاجب مسرورة بذكره كارهة الكون في الدنيا ، متمنية للموت والخروج من هذه النشأة المجازية الى الدار الآخرة تشوقاً الى جوار الله ومشاهدة لقائه وهذه الخصال لاتوجد الافي خواص الناس من الاخيار الذين هم بمنزلة الملائكة المقربين والرسل المكرمين واكثر الناس قصرت افهامهم عن تصور هذه الخصال لقلة معرفتهم و كدورة اذهانهم لانغماسها في بحر الهيولى فرضوا بهذه الصور والاشباح الجسدانية المؤلفة من العناصر والابدان المركبة من اللحم والدم والاخلاط العفنة الظلمانية واطمأنوا بها تمنوا الخلود معها وذلك لنقص جوهرهم ودناءة نفوسهم كما ذكر الله (عز وجل) «ورضوا بالحيوة الدنيا واطمأنوا بها والذين هم عن آياتنا غافلون» وآيات كثيرة من القرآن في هذا المعنى.

ثم لايخفى عليك ان كل محب لشيء من الاشياء الدنيوية مشتاق اليه هائم به عند فقدانه وأنه متى وصل اليه ونال مايهواه منه حصل مقصوده وبلغ حاجته من الاستمتاع والتلذذ به فانه لابد يوماً اوساعة ان يفارقه ويمله اويتغير عليه، ويذهب عنه تلك الحلاوة

ويتلاشى له البشاشة، ويخمد لهيب ذلك الاشتياق والهيجان وربما يصير عين ماهو المحبوب وبالا وآفة على المحب ومرضاً وعلة له كما نشاهد من حدوث الامراض والعلل من اكل الحلاوات والدسومات ومن كثرة المجامعة ورب معشوق آدمي صار من اعدى الاعداء و اوحش الاشياء عند محبة الا المحبين لله والمؤمنين بآياته والمشتاقين الى لقائه من عباده واوليائه الصالحين، فان لهم كل يوم من محبوبهم قربة، وكلما قربوا منه ازداد شوقهم وقوى عشقهم، وكلما ازداد الشوق ازداد القرب وهكذا ابدا الآباد كما ذكر الله «والذين آمنوا اشد حباً لله» وقال: «نورهم يسعى بين ايديهم وبايمانهم يقولون ربنا اتمم لنا نورنا» واشار الى حال المحبين سواه بقوله «كسراب بقيعة يحسبه الظمئان ماءاً حتى اذا جاءه لم يجده شيئاً».

ثم عطف نحو محبّيه فذكر حالهم وكنّى عن ذكرهم بوصف حالهم فقال: «ووجد الله عنده فوفاه حسابه» وذلك لان الدنيا وصورها الكونية عند العارف البصير بمنزلة مرائي ومظاهر للحقائق القدسية والصفات الالهية، وكما ان الناظر في السراب اذا كان عارفاً يعلم ان ما يشاهد فيه هو صورة السماء لا صورة الماء كما بيّن في موضعه فكذلك العارف المحقق يعلم ان الوجود الذي يترآى في هذه الموجودات العالمية ليس الا انحاء تجليات الحق و ظهورات كمالاته واسمائه في مظاهر الاكوان و مرائي الاعيان.

واعلم ان الغرض الاقصى والحكمة الاسنى من وجود العشق في نفوس الظرفاء ومحبتها لحسن الابدان وزينة الاشكال انما هو لان تنتبه من نوم الغفلة ورقدة الجهالة وترتاض بهامعة وتخرج من القوة الى الفعل وترقى من الامور الجسمانية الى الامور النفسانية ومنها الى محاسن الامور الدائمة الكلية وتشوق الى لقاء الله ولذّات الاخرة، ولتعرف من هذه الدلالات شرف جوهرها وكمال عنصرها ومحاسن عالمها وصلاح معادها وذلك لان جميع المحاسن وكل المشتهيات المرغوبة للنفس التى نراها على ظواهر الاجسام وسطوح الابدان جعلت دلالات على المحاسن الاخروية ومثلا للصور البهية الروحانية كيما اذا نظرت اليها النفوس الجزئية حنّت اليها وتشوقت نحوها، واذا وصلت اليها تعمقت في ادراك كنهها وحدها بالنظر والتدبر فيها، والاعتناء لاحوالها لينتزع صورها

خالصة عن الاغيار ورسومها مصفاة عن الملابس والاغشية ، حتى اذا غابت تلك الاشخاص الجرمانية عن مشاهدةالحواس لمازالت رسومهاوصورهاعن النفس ، بل بقيت تلك الرسوم و الصور المعشوقة المحبوبة مصورة فيها ــ اعني النفس الجزئية ـ صورا روحانية صافية عن المواد .

ثم اذا قويت النفس وصارت الى مقام العقل انتقلت معها الصور المرسومة في قوة خياله من ذلك المقام الى مافوقه فصارت معشوقاتها باقيات صالحات وهي صور كلية دائمة عقلية متحدة بها لا يخاف فراقها ولادثورها وتغيرها واستحالتها ابدالآبدين .

مثـال ذلك :ان من ابتلى بعشق احد في بعض ايام عمره ثم تسلى عنه اوفقده، فاذا وجده بعد مدة من الدهر وقدتغير عماكان عليه من الحسن والجمال و تلك الزينة والمحاسن كان يراها على ظاهر جسمه فنظر الى تلك الرسوم والصور التي في خياله للعهد القديم وجدها بحالها لم يتغير ولم يتبدل، ورآها برمتها مرتسمة في نفسه من تلك المحاسن و الرسوم والاصباغ والاشكال والتخاطيط على ماكانت من قبل، و كان يراها بزعمه على الغير من بعيد، ويجد اليوم كلها في نفسه منتزعة عن الغير مسلوبة عنه ما كان قبل ذلك يلتمسه عنه خارجاً عن ذاته. فعند ذلك يتفطن اللبيب بان المعشوق بالحقيقة ليس بامر خارج عن ذاته لان تلك الرسوم والصور الحسان التي كان يراها على ذلك الشخص وهو اليوم يجدها منقوشة في نفسه، مرسومة في ذاته، متمثلة بين يدى جوهره، مصورة عنده، باقية ثابتة على حالة واحدة لم تتغير .

فاذا فطن العاقل الذكي بماوصفناه انتبهت نفسه من نوم غفلتها واستيقظت من رقدة جهالتها وعلمت ان المعشوق بالحقيقة لم يوجد ولا يوجد في الاجسام والمواد الكثيفة والابدان اللحمية والدموية واستراحت نفسه عند ذلك من التعب والعناء ومقاساة صحبة الغير وتحمل المشاق الشديدة والشقاء الذي لا يزال يعرض لعشاق الاجسام ومحبي الابدان، ويقول كماقال القائل:

صحى القلب عن سلمى واقصر باطله و عرّي افراس الصبى و رواحله

الفصل (٢٢)

في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين والاولياء الواصلين

قد مر ان العشق الانسان على ثلاثة اقسام: الاكبر والاوسط والاصغر. وان الاكبر هو الاشتياق الى لقاء الله والشهوة الى عرفان ذاته وصفاته وافعاله من حيث هي افعاله فهذه الشهوة لم توجد لغير العارف وحال الناس كلهم في اشواقهم وشهواتهم الى محبوباتهم ومرغوباتهم بالقياس الى حال العارف كحال الصبيان في التذاذهم باللعب بالصولجان بالقياس الى حال الرجال البالغين في اغراضهم ومستلذاتهم ورياساتهم، فانه لو خلق فيك شوق الى الله (تعالى) وشهوة لمعرفة جماله وجلاله وهو اصدق الشهوات واحق اللذات ـ لكنت تؤثرها على كل الخيرات وتختار جنة المعرفة ورياض الحكمة وثمراتها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات الحسية والخيالية ولكن هذه الشهوة وهذه الارادة لم تخلق لعوام الناس ولا لاكثر الخاصين الذين يعدون انفسهم من اهل الفضيلة الامن يندر وجوده من الراسخين في العلم وكما ان شهوة النكاح وشهوة الرياسة خلقت فيك ولم تخلق في الصبيان الا شهوة اللعب بالصولجان ونحوه وانت تتعجب في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرياسة فهكذا العارف يتعجب منك ومن نظرائك في عكوفهم على لذة الجاه والرياسة، فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب.

ولما خلق الله هذا العشق للعارفين كان شوقهم بقدر عشقهم وشهوتهم بقدر معرفتهم ولا نسبة لاشتياقهم وشهوتهم الى لذة الشهوات الحسية سواء كانت في الدنيا او في الآخرة فان لذاتهم بالمعرفة لذة لا يعتريها الزوال ولا يقترها الملال، بل لا يزال يتضاعف ويترادف بزيادة المعرفة والاستغراق فيها بخلاف سائر الشهوات، الا ان هذا العشق لا يخلق في الانسان الا بعد ان يمر عليه نشآت ويتحول باحوال كثيرة وينتقل من حد الحيوانية الى حد الملكية كما ينتقل نطفة الحيوان من حد الجمادية والنباتية الى حد الحيوانية، وكما ينتقل الآدمي من حد الصبوبة الى حد البلوغ الصوري وصار معدوداً من الرجال البالغين الكاملين في الشهوة فهكذا مادة العقل

اذا انتقلت من حد القوة والاستعداد الى حدالعقل بالفعل صارمن الرجال البالغين فى شهوة المعرفةوغيره من افراد البشربالنسبة اليه كالولدان والنسوانفيباب لذةالمعرفة وشهوة الحكمة ، فمن لميخلق فيه هذه الشهوة فهو اما صبى بعدلميكمل عقله اوعنين افسد كدورة الدنيا وشهواتها فطرته الاصلية .

فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظرالى وجه الله ومطالعة جلالهفهم فيمطالعتهمجمال الحضرة الالهية فيجنة عرضهاالسموات والارض بل اكثرواوسع(١) فهم ينظرون الى العاكفين فى حضيض الشهوات نظرالعقلاءالى الصبيان عند عكوفهم على لذة اللعب بالتماثيل المزخرفة،ولذلك تراهم يستوحشونمن اكثرالخلقويؤثرون العزلة والخلوة والذكر، وهو احب الاشياء لهم ويهربون من المال والجاه علماً منهم بانه يشغلهم عن لذة المناجاةمع الله ، ويتجردونعن اهلهم واولادهم ترفعاً عنالاشتغال بهم عنالله ، فترى الناس يضحكونعليهم ويستهزؤن بهمويقولون فيحق من يرونمنهم: «انهموسوس مجنون»وهم يتعجبون من الناس ويضحكون عليهم بقناعتهم بمتاع الدنيا الفانية و لذاتها المزخرفة ويقولون : «ان تسخروا منافانا نسخرمنكم كماتسخرون» .

والعارفمشتغل بتهيئة سفينة النجاةلنفسه و لغيرهلعلمهبخطرالمعاداذاجائتالطامة الكبرى فيضحك على اهل الغفلةعنعذابالله والسؤال والحسابوعقاب يوم الاخروسوء المرجع والمآب عندكشف الغطاء ، واظهارالبواطن والسرائروتحصيل مافى الصدور ، واخراج من في القبور، وابرازالجحيم واشرارها والجنة وابرارها كما يضحك العاقل على الصبيان واشتغالهم باللهواللعب عندماوردسلطان قاهرعلى البلد يريدان يحاسب اهله ، ويقتل بعضهم ، ويخلع على بعضهم ، و يخلد بعضهم محبوساً في سجنه ، ويرفع بعضهم الىمجلس قربه .

---

(١) بل لاكم ولاكيف ،فان جنتهم جنة الذاتوجنة الصفات كماقال (تعالى) «وادخلى جنتي» ولااقل منجنة الافعال الابداعية التى من صقع الربوبية . واما الجنة الصورية فهى حجابلهم عنعالم المعنى . ولايحتجبون عنجمال الحضرة الربوبية بداره وبستانه.

تو مگو مارا بدانشه بارنيست   باكريمان كارهادشوارنيست -ن‌قده

فما اشد سخافة ! ! عقل من كان مرجعه الى يوم الاخرة و هو مشتغل اليوم بكسب المال والجاموالتفوق على الغير بالذهب والفضة والانعام والحرث والنسل،وبين يديه هذه العقبات وفي طريقه الاهوية المهلكات و «الصادق ﷺ» يقول : «رب شهوة ساعة او رثت حزناً طويلا » وسئل «الجنيد» عن صفة المحب فقال : دائم الفكر كثير الخلوة،قليل الخلطة لايبصر اذا نظر،ولا يسمع اذا خوطب ولا يفهم اذا تكلم ولا يحزن اذا اصيب ولا يفرح اذا اصاب ، ينظر الى الله في خلواته، ويأنس به ويناجيه في سره وجهره ،ولا ينازع اهل الدنيا في دنياهم تراه حزيناً يخشى حرمان مايرجو، ويخاف فوت مايطلب ،قدهش عقله من مطالعة جلال الله ، قليل المنام ، قليل الطعام ، دائم الاحزان ، للناس شأن، ولهشأن اذا خلى حن وانا تفرد ان ، وله شربة من كأس الوداد و استيحاش من جميع العباد» انتهى كلامه .

اقول :ماذكره هو من احوال المحبين في مبادى سلوكهم الى الله وفي اوقات انزعاجهم من خلق الى الحق و اما عند الوصول و انشراح الصدر بنوره وسعة القلب لاستوائه فهم من اهش خلق الله واوسعهم خلقاً واشدهم فرحاناً بمطالعة جلال الله ورؤيته في كل شيء وكذلك كان النبي (ص) قبل البعثة متوحشاً من الخلق متخلياً بعبادة ربه في جبل «حراء» ثم وسع الله قلبه وعظّم خلقه فبعثه الى كافة الخلائق واشتغل بهدايتهم وتعليمهم الكتاب والحكمة، والى ذلك اشار بقوله (تعالى) «الم نشرح لك صدرك» الى آخر السورة وسنرجع الى تحقيق هذا المقام في موعده انشاء الله .

قال بعض العلماء: «ولاتظنن ان روح العارف من الانسراح في رياض المعرفة وبساتينها اقل من روح من يدخل الجنة التي يعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وانّى يتساويان بل لاينكر أن يكون في العارفين من رغبة في فتح ابواب المعارف لينظر الى ملكوت السموات والارض وجلال خالقها ومدبرها اكثر من رغبة الناس في المأكول و المنكوح والملبوس، وكيف لايكون هذه الرغبة اغلب؟ و هي مشاركة للملائكة في الفردوس الاعلى اذ لاحظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح، ولعل تمتع البهائم بهذه الامور يزيد على تمتع الانسان،فان كنت ترى مشاركة البهائم في لذاتها احق بالطلب

من مشاركة الملاء الاعلى في فرحهم وسرورهم بمطالعةجمال الحضرة الربوبية فما اشد جهلك وغيّك!! وماخس ّ همتك وقيمتك على قدر همتك!! انتهى .

ومما ينبغي ان يعلم انه كما انوجود كل شيء من آثارموجدمولا يوجد شيءفي المعلول الاو يوجد في علته على وجه اعلىواشرففهكذا جميعالمرغوبات والمستلذات التي توجد فيعالم الموادالجسمية والطبائع الكائنةالمستحيلةفانماهيرشحات لمايوجد فيعالم النفوس (١) ونشأة الجنان ودارالحيوان ، كما قال (تعالى) « و فيها ماتشتهيه الانفس وتلذالاعين وانتمفيها خالدون» وكذلك جميع مستلذاتالنفوس و تماثيل الجنة واشجارهاوانهارها وغرفاتها وحورها وقصورها و نغمات طيورها انماهي آثار ورشحات لمايوجد في الحضرة الالهية وينالها العاكفون حولجنابهمناللذات والابتهاجات التي تكل الانسان عنوصفها ، مما لاعين رأت ولااذن سمعت ، ولاخطرعلى قلب بشر ،فمن ترك الدنيا وزهدفيها فازبنعيم الآخرة ولذات الجنة ، ومن زهد في نعيم الآخرة فاز بنعيمالقرب وشرف الوصول والابتهاج بلقاءاللهالذيبحقر فيجنبه كل نعيم ولذة

واعلم انهقبيح بذي عقل انيكون بهيمة وقدامكنه انيكون انساناً ، اوانساناً وقدامكنه انيكون ملكاً مقرباً و قال (تعالى) «ايحسبون انما نمدلهم من مال وبنين نسارع لهم في الخيرات بل لايشعرون» وقال ايضاً «قال الذين يريدون الحيوة الدنيا ياليت لنامثل مااوتي قارون انه لذوحظ عظيم وقال الذين اوتوا العلم و يلكم ثواباللّه خير لمنآمن و عمل صالحاً» اشار الىان من كان من اهل العلم يعلم ، ان المثوبات الاخروية أجل وابهى من اللذات الدنيوية لانتلك امور حقة باقية ، وهذه اموىرباطلة فانية وقال امير المؤمنين عليه السلام : «هلك خزان الاموال و العلماء احياء باقون مابقي الدهر اعيانهم مفقودة وآثارهم فيالقلوب موجودة.

---

(١) اى : النفوس المنطبعة الفلكية اوعالم المثال الذى هوالخيال المطلق للانسان الكبير، هذافيالمرغوبات الطبيعية ، واما المرغوبات الصناعية فانما هي رشحات لما في نفوسالادميينفانهاتمثلفيخيالاتهماولاثمفيمحال صنايعهم حتى بعض الطبيعيات ،كما قيل : ان بعض الناس يتخيل صورة حسنة عندالمباشرة ويصير الولد صبيحاً - رحمه .

الموقف التاسع

في فيضه (تعالى) وابداعه وفعله وتحقيق وجود الصور المفارقة العقلية، وفيه فصول

الفصل (١)

في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق اول الهويات الصادرة عنه (تعالى) وان اى وجود يخصه

ولنمهد لتحقيق هذا المطلب ذكر اصول قد مضى شرحها في السفر الاول الذى في الامور العامة التى هي ضوابط الاحوال العارضة لطبيعة الموجود بما هو موجود بحسب المفهوم (١) وهي هذه تلخيصا وتذكيراً .

الاصل الاول

ان تقابل السلب والايجاب بالذات (٢) انما يكون بين امرين مفهوم احدهما بعينه

---

(١) اى: من حيث التحقق في ضمن اى فرد تحقق لا المفهوم من حيث هو مفهوم ، لان الحكيم باحث عن الاعيان الموجودة ففي الامور العامة يقال: كل واجب الوجود بالذات لا ماهية له ولا جزء له ، وكل قديم بالذات لا بدء له . وفي الالهيات يقال : الواجب الوجود بالذات الشخصي (تعالى شأنه) لا ماهية له ولا جزء له وهو القديم بالذات ولا بدء له وقس عليه ما تقدمه

(٢) جرى في هذا البحث على ما جرى عليه متأخرو المنطقيين ودأبهم الغور في ظواهر الالفاظ والقاء المصارعة بين العبارات فما دبذلك تقابل الايجاب والسلب وهو أول الاوائل و ابده البد يهيات في صف النظريات الخفية التى لا يتيسر فهمها للمتعلم الا عن جهد بالغ .وانت ترى ان عنوان موضوع البحث في كلامه اعني قوله «تقابل السلب والايجاب» اوضح بكثير من ←

يكون رفع الآخر اى : لا مفهوم لهسوى كونه رفعاً له (١) ولاجل ذلك لايتحقق هذا التقابل الآبين شيئين والحصر بينهما لامحالة عقلى لايسع للعقل تجويز واسطة بينهما، ويقال له تقابل التناقض ايضاً والمعتنون والمهتمون بتصحيح الالفاظ لماحاولوا تصحيح مقتضى باب التفاعل في التناقض ـ وهو التكرر من الجانبين (٢) فقالوا معنى التناقض كون شيئين يلزم من صدق احدهما لذاته كذب الآخر وقدفرع اسماعهم من ان نقيض كل شيء رفعه

← التفسير الذى اردفه به والحق ماذكره قدماء المنطقيين وهو ان اول الاوائل هو ان الايجاب والسلب لايجتمعان ولايرتفعان ، وان شئت فقل : ان الايجاب والسلب في قضية واحدة بعينها لايصدقان معاولايكذبان معا ، وهوفي الحقيقة قضية منفصلة حقيقية . واذكان هذا التقابل انما هو بين الايجاب والسلب فلا تناقض بالذات بين المفردات الا من جهة رجوع مفاهيمها الى السلب والايجاب في «هليتها البسيطة» فالتناقض بين «زيد» و«لازيد» بالحقيقة بين مايؤلان اليه من قولنا «زيدموجود» و«ليس زيد بموجود» .طمد.

(١) لازم بيانه ان السلب نقيض الايجاب واما الايجاب فليس بنقيض للسلب لعدم اشتماله على مفهوم الرفع وانما هو لازم النقيض الذى هو سلب السلب ، فتقابل السلب والايجاب يكون بين نقيض ولازم نقيضه ونسبة التقابل الى السلب و الايجاب انما هو بنوع من التجوز ، لان الطرد من احد الجانبين اعنى الايجاب بالعرض ، و لو وضعنا مكانه ماهو النقيض الطارد بالذات واعتبرنا السلب مع سلب السلب عاد الكلام وكان السلب لازم نقيض لسلب السلب ، وهذا وحده كاف في فساد هذا التفسير ، فان البداهة قائمة على ان الايجاب في نفسه طارد للسلب بعين مايطرد به السلب الايجاب من غير ان يفتقر في طرده الى كونه لازما لسلب السلب، وهذه المطاردة هي الموجبة بالذات ان لايتحقق هذا التقابل الابين شيئين، اذ السلب والايجاب لاواسطة بينهما بالضرورة ـ ط مد .

(٢) فيه منع ظاهر فليس من مقتضى باب التفاعل الاوقوع الفعل من الجانبين وأما التكرر فلا ، ولعل المراد من التكرر هو ماذكرنا من وقوع الفعل من الجانبين لكن لايلائمه ماسيوجه به التكرر بقوله : «والاولى ان يقال» «الخ» . طمد.

فتارة قلبّوا القول (١) «بان نقيض كل شيء رفعه» الى القول «بان رفع كل شيء نقيضه» وجعلوا كلا من الطرفين نقيضاً للاخر، واما الرفع فهومختص بجانب السلب دون الثبوت وتارة ذكروا ان حقيقة التناقض كون المفهومين احدهما رفعاً للاخر والآخر مرفوعاً به وجعلوه بهذا المعنى من النسب المتكررة (٢) من الجانبين (والاولى) ان يقال ان صحة تكرر النقيض والرفع من الجانبين لاجل ان احد الطرفين نقيض للاخر بالذات والاخر نقيض له بالعرض لانه يصدق عليه «نقيض النقيض» و«رفع الرفع» فيكون بينهما تناقض متكرر في الطرفين في الجملة وهذا القدر كاف في اجراء صيغة التفاعل، والامر في ذلك سهل عند طالب الحق والغاية الآخرة.

وبالجملة لابد (٣) ان يكون مفهوم احد الطرفين بعينه رفع الآخر، واما الآخر فغير متعين فيه ان يكون امراً بخصوصه ولاهو مشروط بتخصص معنى الآعدم كون مفهومه بعينه رفعاً لذلك الرفع، ولا ايضاً مشروط بان مفهومه المرفوع بدبل الواجب ان يكون شيئاً متصفاً بكونه مرفوعاً بذلك الرفع سواء كان هو في نفسه رفعاً لشيء آخر اولا فقد

---

(١) لانه اذا اقتضى التكرر وكان العين ايضا نقيضا ولم يكن العين رفعا كماترى ان «اللاانسان» رفع «الانسان» لكن «الانسان» ليس رفعا وقد قالوا «ان نقيض كل شيء رفعه» فلاجرم احتاجوا الى هذا التغليب بأن يقولوا: «رفع كل شيء نقيضه» وحينئذ لاضير في عدم كون العين رفعا مع كونه نقيضا، لان المحمول اعم من الموضوع ـ س قده.

(٢) اى: ارادوا القدر المشترك بين المصدر المبني للفاعل والمصدر المبني للمفعول، اى: الرفع بالمعنى الاعم من الرافعية و المرفوعية ـ س قده.

(٣) توضيحه: ان احد الطرفين امر بخصوصه فانه في جميع الموارد عدم ورفع للاخر واما اللاخر فليس امر بخصوصه، اذ هو في كل مورد شيء ففي مورد انسان، وفي مورد فرس، وفي مورد حجر، وفي مورد بياض، وهكذا وكما ليس الخصوصية شطرا له فكذلك ليست شرطا له لاخصوصية عدم كونه رفعا لكذلك الرفع وان كان رفعا لشيء آخر كالعدم والامتناع و اللاانسان وغيرها مما هي ايجاب اضافي بالنسبة الى رفعها، وليس أيضاً نفس الوصف العنواني الذى هو المرفوع بل ذاته اى: ليس هو المرفوع بالحمل الاولي بل بالحمل الشائع ـ س قده.

اتضح ان فى المتقابلين تقابل السلب و الايجاب لابد ان يكون احد الجانبين مفهوم السلب بعينه ويكون الجانب الآخر المقابل للسلب ايجاباً اضافياً بالقياس اليه ، سواء تحقق فى فرد الايجاب الحقيقى اوفى غيره من السلوب.

ثم ليعلم ان هذا النحو من التقابل كما يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين القضيتين كذلك يوجد بين مفهومين مفردين اما بحسب حمل على بالقياس الى موضوع بعينه(١) كما بين «الانسان» و«اللاانسان و«زيد» و«لازيد» او«لاانسان» و«لالاانسان» و «لا زيد» و«لالازيد»اوبحسب «وجودفى» بالنسبة الى موضوع بعينه كما بين السواد فى شىءورفعه عنه، اورفع السوادورفع رفعه عنه فيمتنع ان يكون شىء من الموضوعات المعينة خالياً عن المتقابلين بحسب «حمل على» وهو «حمل هوهو» .

و كذا يستحيل ان يوجد شىء من الموضوعات فارغاً عنهما بحسب «وجود فى» وهو حمل الاشتقاق، فكما ان كل شىءاما بياض واما لا بياض على سبيل المنفصلة الحقيقية فكذلك كل شىء اما ابيض و اما لاابيض ، بمعنى انه اما ذوبياض و اما لاذوبياض ، و القبيلان كلاهما تقابل فى المفردات أنفسها وان كان ذلك بحسب نسبتها الى موضوع.

وكما ان رفع كل مفرد نقيضه بالذات والمرفوع به هو نقيضه بالعرض- لانه مصداق نقيض النقيض ورفع الرفع-فكذا سلب كل قضية نقيضها ونقيض السلب بالذات سلب السلب لكن يلزمه الايجاب (٢) فنقيض «كل انسان حيوان» هو «ليس كل انسان بحيوان »

---

(١) الموضوع هنا ما بازاء المحمول اى : ماهو فرد الانسان ويحمل هو عليه ، ليس فردا للانسان ولا يحمل هو عليه والمراد بالموضوع فى التناقض بتخلل «ذو» و «فى» هو المحل المستغنى - س قده.

(٢) فيه - مضافا الى ماقدمناه من وجه الفساد - فساد آخر وهوان من البين ان القضية السالبة لاحكم فيها وانما هو سلب الحكم ورفعه وفسخه ، فمن المحال ان يرد السلب على السلب كما يرد على الايجاب اللهم الا باعتبار السلب نوعاً من الايجاب نظير تبديل المحصلة معدولة، وذلك باعتبار سلب الحكم حكماً سلبياً. فالسلب بهذا الاعتبار الذى يسميه المصنف ايجابا اضافيا يكون نوعا من الايجاب لازما للسلب الحقيقى ويكون معنى كون سلب السلب نقيضا للسلب ←

ونقيض «لاشيء من الحجر بانسان» هو «ليس لا شيء من الحجر بانسان» لكن لوصدق هذا السلب الاستغراقي المستوعب للجميع فيلزمه الايجاب في البعض، و لاجل ذلك حكم الميزانيون بان نقيض الايجاب الكلي (١) سلب جزئي و نقيض السلب الكلي ايجاب جزئي.

اصل آخر - لما تذكرت ان لمفهوم واحد نقيضاً من طريق «حمل هو هو» و نقيض من طريق «حمل ذو هو» فاستيقن ان المتناقضين من طريق حمل الاشتقاق كما استحال اجتماعهما بحسب الجمل الاشتقاقي في موضوع واحد فكذلك يستحيل صدقهما مواطاة على موضوع واحد، فلا يصح ان يحمل الحركة واللاحركة على شيء واحد واحد واما المتناقضان على نحو الحمل التواطى فانما المستحيل اجتماعهما من حيث المفهوم « بحمل على» في موضوع واحد وهو «حمل هو هو» لااجتماعهما من حيث التحقق والوجود في موضوع بعينه، فان ذلك غير ممتنع فالسواد مثلا يوجد مع الحركة في موضوع واحد وكل منهما نقيض الاخر بالمعنى الذي مر ذكره، فقد اجتمع النقيضان في موضوع واحد والسر في ذلك ان السواد ليس نقيض الحركة بالذات بل فرد لما هو نقيضه بالعرض بحسب حمل التواطى، وكذا الحركة بالقياس الى السواد، فالسواد واللاسواد نقيضان مواطاة، وكذا اشتقاقاً اعنى «ذاالسواد» و«لاذا السواد (٢) واما «ذوالسواد» و «ذواللاسواد» فلاتناقض بينهما، اذالموضوع اذا

← انه نقيض للازم السلب وهو الايجاب الاضافي و يؤل الى ان كل ايجاب فله نقيض هو سلبه واما السلب فلا نقيض له اصلا الا للازمه وهو ايجاب - طمد:

(١) وذلك لكذب الكليتين معاً عند كون الموضوع اعم كقولنا : «كل حيوان انسان ولاشيء من الحيوان بانسان» وصدق الجزئيتين معا عنده كقولنا «بعض الحيوان انسان و بعض الحيوان ليس بانسان» - طمد .

(٢) يتراأى انه ينبغى ان يقال اعنى ذاالسواد وذا اللاسواد، وقد نفاه صريحا مع انه المناسب ، لان المتناقضين اشتقاقا ليس الا ان يكون المحل الذي هو ذوالسواد مثلا ذااللاسواد واذانسب السواد الى المحل بكلمة «في» لم ينسب اللاسواد اليه بها . فنقول : مراده - كما يشير اليه بقوله «نعم الخ» انهما نقيضان اشتقاقا ايضاً بان يكون المحل ذاالسواد وذااللاسواد ←

وجد فيه سواد وحركة فصدق عليه انه ذوسواد وصدق عليه انه ذوحركة فصدق عليه انه ذولاسواد ، اذ الحركة لاسواد بحمل التواطى ولايلزم من ذلك ان يصدق عليه انه اسود وانه لااسود فان «ذاالسواد» وان كان معناه بعينه معنى «اسود» الاان «ذااللاسواد» ليس معناه معنى «لااسود» نعم لواريد من «اللاسواد» نفس هذا المفهوم السلبى لاشيء آخر معروض له اومتحدبه في الوجود كالحركة في مثالنا فحينئذ يكون التناقض بينهما حاصلا اذ يكون حينئذ مفاد قولنا : «هذا ذوالاسواد» بعينه مفاد قولنا «هذا لااسود» فتدبر فيه كي ينفعك فيما نحن بصدده انشاءالله .

اصل آخر ـ فيه قانون انحاء الحيثيات واقسام الجهات التى لابد من مراعاتها لئلا يقع الانسان في الغلط حتى يظن الكثير واحد والواحد كثير ، و ذلك لجهله بان اى الاعتبارات المختلفة يوجب كثره في الذات و ايها لايوجب كما وقع لطائفة حيث جوز كثير من الناس صدور الكثيرة من الواحد الحقيقي في اول الامر ولم يشعروا بان ذلك يخل بوحدانية الاول وكذامنع كثير من الناس اتصافه (تعالى) بصفاته الكمالية (كالعلم والقدرة و الارادة وغيرها في مرتبة ذاته بذاته ، و لم يشعروا بان تلك الصفات ـ مع انها غير متحدة المفهوم ـ لاتوجب كثرة في الموصوف ، وكذا احال الكثيرون من العقلاء علمه التفصيلي بالاشياء في مرتبة ذاته وقد علمت لب القول فيه فاذن نقول ان مطلق الحيثيات اما تقييدية او تعليلية و الاولى هي التى جعلت كالجزء للتحيث بها (١) كالناطق للانسان، وكالكاتب للمركب الصنفي والثانية هي التى كالخارج (٢)

ـــ كماقلتم وجعلتموه الظاهر لكن ذااللاسواد بمعنى لاذاالسواد ، فان ذااللاسواد لمعنيان: احدهما ذواللاسواد بمعنى ذومعروض اللاسواد كالحركة وهو لايناقض السواد بل هما خلافان وهذا ماقال (ره) : «واماذوالسواد الخ» وثانيهما ذودفع مطلق السواد لان دفع الطبيعة برفع جميع افرادها ولم يرفع السوادهنا الاعن الحركة لاعن الموضوع لانه متصف بالسواد في مثالنا ـ س قده

(١) انماقال «كالجزء» مع ان الناطق (مثلا) هوالجزء ، لكونه من باب الاكتفاء بالاقل وانماكان مثل الكاتب والابيض كالجزء مع انه الجزء للمركب الصنفي اوالشخصي ، لان هذا المركب اعتبارى، لان احد جزئيه جوهر والاخر عرض ـ س قده.

(٢) انماكانت كالخارج مع انه الخارج نفسه لكون التقييد داخلا كماقال هو(ره) س قده

منه مثل كون الشيء علة ومعلولا (١) وان كان التقيد والتحيث بإداخلا بشرط ان يكون التقيد بها مأخوذاً على انّه تقيد لا على انه قيد والتحيث تحيّثا لا حيثية، اى معنى حرفيا غير مستقل بالمفهومية كما علمت في الحصة من الفرق بينها وبين الفرد ثم الحيثية التقييدية قد تكون في العنوانات (٢) بحسب المعبر به و الحكاية دون المعبر عنه و المحكى

---

(١) المراد بالشيء : الحيثية . فمثال كون الحيثية علة كان يقال العقل الاول لانتسابه الى الواجب منشأ للاظلى فان الحيثية حينئذ تعليلية ، بخلاف ما اذا قيل لامكانه منشأ الاظلى فان الحيثية حينئذ تقييدية ومثال كون الحيثية معلولا ان يقال الارضية من حيث اليبوسة منشأ لتماسك اجزاء البنا. وليس المراد بالشيء في قوله «مثل كون الشيء علة و معلولا» المحيث والا كانت الحيثية تقييدية لا تعليلية ، لان العلة اماعلة بذاتها كالواجب بالذات تعالى فالعلية ذاته واماعلة لا بذاتها كالنار التي علة للاحراق بصورتها النوعية ، فالعلية جزئها اوكجزئها و كذا كل علة انماهي علة بالضمائم التي بها تصير عللا بالفعل ، بل تلك الضميمة بالحقيقة علة والعلية نفس ذاتها وكذا المعلول ، فالمعلولية عين ذات المجعول بالذات . س قده .

(٢) هذا منه غريب لان الحيثية هنا (اعنى اللابشرط غير المقيد باللابشرطية ، والمطلق غير المقيد بالاطلاق) اطلاقية لا تقييدية الا في اللفظ ، ولا شغل لاهل المعنى باللفظ والحكيم هو الباحث عن الحقائق ، ففي الحقيقة وفي المعبر عنه ليس الا الارسال الصرف فالابسط الاوضح في المقام ان يثلث القسمة كما قررنا في حواشينا على الامور العامة ويقال: اذا حيث شيء بحيثية في التعبير فاما ان يكون المقصود من التحيث عدم التحيث في الموضوعية للحكم ومن التقييد عدم التقييد وان الموضوع باطلاقه مستحق لحمل المحمول فالحيثية اطلاقية مثل قولنا «الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة» واما ان يكون المقصود منه انه جزء الموضوع من حيث هو موضوع مثل قولنا «الجسم من حيث انه مسطح ابيض ، والجسم من حيث انه ابيض مرئي» واما ان يكون المقصود تعليل الحكم مثل «ان الانسان من حيث أنه مدرك للامور الغريبة متعجب وانه من حيث انه متعجب ضاحك» فالحيثية التعليلية خارجة عن الموضوع ، اذ العلة خارجة والمراد علة الوجود لا علة القوام ولكونها خارجة ليست مكثرة للموضوع فاذا قلنا «الكرباس من حيث انه ابيض مفرق لنور البصر» كانت الحيثية تقييدية واذا قلنا «الكرباس من حيث ←

عنه كما تقول الماهية من حيث الاطلاق اولابشرط شيء كذا » وليس المراد به الانفس الماهية المرسلة من غير اعتبار حيثية اخرى معها ، بخلاف ما اذا جعلت «الاطلاق» و «اللابشرطية» و « الارسال» قيداً للماهية ، فتقابل حينئذ للماهية المحيثة بشرط شيء اوبشرط لاشيء ولايصدق المأخوذة مع الاطلاق على شيء منهما لكونها مقابلة لهما ، كما انهما متقابلتان ، واما المأخوذة على الوجه الاول فيصدق على كل منهما لكونها مطلقة مرسلة في الواقع من غير اعتبار الاطلاق والارسال معها .

ثم نقول ان اختلاف الحيثيات التعليلية لا توجب كثرة في نفس الموضوع بل في ماخرج عنه واما اختلاف الحيثيات التقييدية فالمشهور عند الجمهور انها تقتضي كثرة في ذات الموضوع ، لكن الفحص و البرهان يحكمان (١) بالفرق بين اختلافها من جهة المعنى والمفهوم ومن جهة الحقيقة والوجود ، فكل مفهوم من المفهومات مقتضاه مغايرته مع سائر المفهومات بحسب المفهوم والمعنى ، ولكن بعضها ممالايأبى

← صنعة القصار فيه مفرق له اومن حيث الشمس مفرق» فالحيثية تعليلية فانهما خارجان منفصلان عنه بخلاف البياض فانه زائد متصل.

ان قلت: التعجب وادراك الامور الغريبة ونحوهما ايضا زوائد متصلة وتوخذ كالجزء للموضوع فتكون حيثيات تقييدية مكثرة للموضوع والحال انها تعليلية .

قلت : نعم اذا اعتبرت هكذا كانت تقييدية و لكن بناء كونها تعليلية على كون الانسان (مثلا) فقط موضوعا وجعل التعجب (مثلا) خارجا وعلة للحكم لاجزء للموضوع فالتكثر الذى يتراءى انما هو من اعتبار جعلها تقييدية لامن اعتبار جعلها تعليلية .

ان قلت: علة الوجود خارجة عن المعلول لكن العلة هنا علة لحمل المحمول لاللموضوع ليكون خارجا عنه .

قلت: بل هي علة للموضوع ايضا بمقتضى الحمل وان الحمل هو الاتحاد في الوجود ، فالمتعجب علة للانسان الضاحك ، والمدرك للغرائب علة للانسان المتعجب ـ س قده.

(١) الحق ان مجرد الاختلاف بحسب المفهوم دون الوجود ليس من باب الحيثية التقييدية اذلاتقييد حقيقي فلايقدح في قولهم «ان الحيثيات التقييدية مكثرة» ـ س قده.

الاتحاد مع بعض الاترى ان مفهوم الوجود غير مفهوم التشخص من حيث المعنى و عينه من حيث الحقيقة ؟ وكذا مفهوم العاقل و المعقول متغايران معنى ، ولاينافى ذلك اجتماعهما من حيثية واحدة في ذات واحدة بسيطة من كل الوجوه فمقتضى التغاير بحسب المفهوم عدم حمل احدهما على الاخر بالحمل الذاتي الاولي دون عدم حمله على الاخر بالحمل الشائع الصناعي الذي مناطه الاتحاد في الوجود لافي المفهوم فقد يصدق معنى على آخر بالحمل الشايع و يكذب عليه بالحمل الذاتي الذي مفاده الاتحاد في المفهوم فعلمه تعالى غير قدرته بحسب المعنى و لكن عينها بحسب الوجود الواجبي كما سبق ذكره مراراً فاتضح ان الحيثيات التقييدية قد تكون متخالفة المعنى فقط ولايقدح ذلك في بساطة ذات الموضوع وهويته . وقد تكون مع ذلك مكثرة لذات الموضوع وهويته

قسمة اخرى ثم الحيثيات المتخالفة المستوجبة لاختلاف ذات الموضوع وتكثّرها على قسمين فضرب منها حيثيات مختلفة بالذات متغايرة في نفسها لكنها غير متقابلة بنحو من انحاء التقابل الاربعة اصلا الا بالعرض كالشكل والمقدار واللون والطعم والرائحة والحرارة والحركة والاضافة وغيرها من انواع المقولات التسع وضرب منها حيثيات متقابلة بالذات نوعاً من انواع التقابل كالسواد والبياض والعلم والجهل والتقدم والتأخر بالقياس الى الشيء الواحد والوجود والعدم .

اصل آخر جميع الحيثيات الذاتية والعرضية مشتركة في ان مناط الاتصاف (١) بشيء منها ليس بعينه مناط الاتصاف بالاخر اعني بذلك انه لايصح للشيء التقيد بحيثية منها من حيث التقيد بالحيثية الاخرى ، فليست انسانية الانسان من حيث كاتبيته ، ولا

(١) يعني: كماان الحيثيات التقييدية متكثرة ومكثرة كذلك مناطاتها متكثرة سواء كانت مكثرة للموضوع ـ كما اذا كانت زوائد على الموضوع متصلة ـ املا كما اذا كانت منفصلة وهذا مفاد قولهم الاتي بعد اسطر : «انها غير متصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تعليلية» فحيثية السمع في الانسان مناطها القوة السامعة و حيثية الابصار مناطها الباصرة وقس عليهما التعقل والعاقلة والتحرك و المحركة و جميع حيثياته وشؤونه ومناطاتها التي هي ايضا حيثيات له ـ م قده.

الناطقية له من حيث حيوانيته ولاالمتحركية له من حيث المتشكلية ، والألكان كل حيوان ناطقا وكل انسان كاتباً بالفعل وكل متشكل متحركاً ، هذا كله بحسب الوجود وكذا بحسب المفهوم ،فليس الاتصاف بالعاقلية بحسب المفهوم ، عين الاتصاف بالمعقولية بحسب المفهوم ،والالكانا لفظين مترادفين لمعنى واحد والقوم لم يفرقوا بين القبيلتين كما سبقت الاشارة اليه، فقالوا فو لامطلقا : انما يلحق الذات بحسب حيثية ما- آية حيثية كانت- ليس يصح ان يلحقها بحسب حيثية اخرى، وان الحيثيات كلها- متصادمة كانت ام غير متصادمة يجمعها انها غير متصححة الحصول الا بالاستناد الى حيثيات مختلفة سابقة تحليلية وان لم يكن من حقها مطلقا ان لاتعرض لذات واحدة الامن بعد حيثيات مختلفة تقييدية سابقة مكثرة للذات قبل العروض

واما الحيثيات المتقابلة بخصوصها فلا بد في طباعها مع ماذكرا نها لا يوجد في موضوع واحد شيء منها في الواقع الا بعد خلوه عن المقابل الاخر ولا يكفي في صحة اجتماع المتقابلين في موضوع واحد بوجه من الوجوه كونه ذا كثرة تحليلية عقلية بل لا بد فيه من كثرة وجودية خارجية فاختلاف الموضوع بالحيثية التقييدية بحسب مرتبة مراتب نفس الامر كاختلاف اجزاء الماهية النوعية (مثل الحيوانية والناطقية في الانسان المتمايزين بحسب تحليل الذهن) لا يستصح بدامكان اجتماع المتقابلين فيه كالعلم والجهل (١) والسواد والبياض بل لا بد لوجودهما معاً في زمان واحد من وجود موضوعين متغايرين وجود .

واما الحيثيات التقييدية المختلفة التي يجوز عند العقل انتفاء بعض منها مع بقاء البعض كالسواد والحركة مثلا فهي و ان كانت جائزة الاجتماع في موضوع واحد طبيعي لكن بشرط ان يكون بازائها مبادوجهات مختلفة متغايرة الوجود سواء كانت متلازمة التحقق ام الا، و ذلك كالقوى النباتية والحيوانية لاجل صدور الافاعيل و الاثار المتفننة عنها .

اصل آخر - انك تستطيع مماذكره ان تعلم ان اتصاف الشيء بصفة من الصفات في الواقع ليس يستدعي اتصافه في كل مرتبة من مراتب الواقع، ولا ايضاً يستوجب اتصافه

---

(١) واما العلية والمعلولية فيهما حيث يقال: «ان الفصل علة لتحصل الجنس» مع ان وجودهما واحد لانعقاد الحمل بينهما والحال ان العلية والمعلولية متقابلان فذلك بلحاظ كونهما مادة وصورة وهما في المركبات موجودتان بوجودين وفي البسائط كذلك باعتبارهما - مقدمه.

بها من جميع الحيثيات التي تثبت لهذا الموضوع، فاذا قلنا «زيد موجود في الواقع» فيكفي لنافي صدق هذا الحكم اتصاف زيد بالوجود في الجملة وان لم يكن موجوداً في مرتبة نفس ماهيته مجردة عن تأثير الفاعل، فاذا قلنا «زيد اسود» فلا يلزم ان يكون اتصافه بالسواد من حيث انسانيته ولا من حيث كتابته ولا من حيث علمه وقدرته وسخاوته وشجاعته الى غير ذلك من الصفات والحيثيات التي لا مدخل لها في السوادية فالسواد مسلوب عن زيد من حيث ثبوت تلك الامور التي اشرنا اليها، و على ذلك لا يضر عدم صدقه من تلك الحيثيات صدقه في الواقع، وذلك لان تحقيق الشيء يقع بتحقق نحو من انحاء الوقوع وارتفاعه بارتفاع جميع الانحاء (١) .

فاذا تقرر هذا نقول اذا اتصف موضوع بسيط الذات من جميع الوجوه بصفة من الصفات فيجب ان يتصف بها بجميع الاعتبارات وفي كل مرتبة من مراتب نفس الامر فالذي سبق بآياته من ان المتقابلين «بحمل على» قد لا يكونان متقابلين بحسب «وجود في» كالرائحة واللون المجتمعين في موضوع مثل التفاحة التي وجدت فيها رائحة ولون «واللون لا رائحة» انما يستقيم ذلك اذا لم يكن الموضوع واحداً صرفاً والحيثيات فيه واحدة ففي مثال التفاحة لو كانت حيثية الرائحة بعينها هي حيثية اللون لكان قولنا «فيها رائحة» و«فيها لا رائحة» بمنزلة قولنا «الرائحة لا رائحة» فيلزم حينئذ ان يكون النقيضان من سبيل «حمل على» نقيضين من سبيل «وجود في» فالذي قد سبق ذكره من ان الشيء ونقيضه بحسب

---

(١) هذا كقولهم : «الكلي يتحقق بتحقق فرد ما ويرتفع بارتفاع جميع الافراد وهو قضية مشهورة والظاهر انهم بنوها على تناقض الايجاب الجزئي والسلب الكلي ولم يتعرضوا لعكسه ، لان تحقق الافراد وهي غير متناهية غير معقول والحق ان التحقق والارتفاع سيان في الحكم فالارتفاع المقيد وهو الارتفاع في الجملة يقع بارتفاع نحو من الانحاء ، والارتفاع المطلق لا يقع الا بارتفاع جميع الانحاء وهو ظاهر وكذا التحقق المقيد وهو التحقق في الجملة يقع بالتحقق في نحو من الانحاء و التحقق المطلق وهو الذي لم يتقيد في ثبوته بقيد كالوجود الواجبي جل ذكره واقع في جميع الانحاء ، ثابت في كل المراتب ، محقق على اي فرض وتقدير ــ طمد.

«حمل على» لا بتناقصان من جهة الاقتران بينهم في الثبوت من سبيل «وجود في» انما يتصحح ذلك الحكم بحسب تحقق اصل الوجود للموضوع في متن الاعيان ولو من جهة واحدة هي صدوره عن الفاعل(١) وبحسب مطلق الاقتران بينهما فيه لا الاقتران من كل حيثية وجهة

واما اذا كان اقتران الموضوع باحد المتقابلين من طريق «حمل على» (كاللون والحركة) بنفس الحيثية التي اقترن بحسبها بالاخر - حتى كانت الحيثية التي من جهتها بخصوصها وبحسب كنه حقيقتها يترتب عليها اللاحركة (اعنى اللون) في موضوع بعينه هي بعينها الحيثية التي من جهتها وبحسبها يترتب الحركة في ذلك الموضوع - كانت اللاحركة «حركة بالضرورة، فاذن قد لزم من اجتماع النقيضين من طريق «حمل على» وهما الحركة واللاحركة بحسب «وجود في» من حيثية واحدة - اجتماعهما بحسب «حمل على» ايضاً، و ذلك بديهي الاستحالة «على» ان العقل السليم (٢) المفطور على الاستقامة يحكم قبل الرجوع الى البرهان ان الحيثية التي بها يكون انبعاث الحركة عن شيء ليست بعينها الحيثية التي بها يكون انبعاث اللاحركة، والا لكانت الحركة لاحركة بل كانت تلك الحيثية غير تلك الحيثية بل كان ذلك الموضوع بعينه لا ذلك الموضوع بعينه(٣) والكل باطل «فقد تحقق وتبين» ان المتناقضين حسب «حمل على» (كالسواد والحركة)

---

(١) اى جهة مخصوصة بمعنونة له ومناط خاص له وهذا كما مر ان اتصاف الشيء بصفة من حيثية ليس يستوجب اتصافه بها من جميع الحيثيات فالموضوع مقترن بالحركة من جهة الاستكمال و للمناط الخاص الذى هو القوة المحركة لاغير ومقترن بالسواد من جهة قبضه لنور البصر وكونه ذا مزاج مخصوص لاغير - س قده.

(٢) والحاصل ان في مقام تكثير الواحد وبالنظر الدقيق في المركب ايضا لا يصدر عن الواحد الا الواحدة، ففي الانسان، التعقل من العاقلة وكل احساس من قوة حساسة وكل تحريك من قوة محركة بل كل صفة لموصوف عليحدة فالقاعدة من البينات - س قده.

(٣) وذلك كما في الحق الاحد تعالى شأنه، فان الحيثية ومناطها والمحيث فيه واحد اذ ما به عليته ما به تذوته ولا معنى في ذاته سوى صريح ذاته فالتنزل والترقى في كلامه بالاعتبارات الثلاثة التي ذكرنا - س قده.

انما يصح اجتماعهما في موضوع واحد بحسب «وجود في» بشرط ان يكون الاقتران بهما من حيثيتين مختلفتين تقييديتين ، لا من حيثية واحدة .

الفصل (۲)

في ان اول ما يصدر الاول عن الحق يجب ان يكون امراً واحداً

هذه الاصول الممهدة التي قدم ذكرها مما يستقل به العقل النظري الذي ليس لعينه غشاوة التقليد ولا لمرآته رين العصبية وظلمة العناد لاثبات ان الواحد الحق الصرف وكذا الواحد بما هو واحد (۱) لا يصدر عنه من تلك الحيثية الا واحد وان ليس في طباع الكثرة بما هي كثرة ان تصدر عن الواحد وان يصدر عنها مبدعان معاً بل واحد فواحداً الى ان يتكثر الجهات والحيثيات وينفتح باب الخيرات . فلعل هذا الاصل من فطريات الطبع السليم والذوق المستقيم كما مر ذكره ، الا ان المعاندين لاهل الحق جحدوا هذا الاصل (۲) اشد جحوداً كيلا ينفتح على احد باب الحكمة ولا ينكشف اثبات النور المجرد والجوهر المفارق والصورة المفارقة (۳) عن المواد والاجرام والابعاد في عالم الامكان ، لانهم لثقل طبائعهم عن الخروج الى نشأة اخرى ومجاورة العاكفين حمى حرم الله وكعبة القدس والبيت قعدوا اول مرة مع القاعدين ولو ارادوا

---

(۱) يعني: ان القاعدة كلية غير مخصوصة بالواحد الحق الواجب بالذات بل تشمل كل واحد بجهته الوحدانية لكن لا يفي (ره) بهذا ويقول في سفر النفس بالاختصاص - س قده.

(۲) وبعض محققي المتكلمين لما تفطنوا بوثاقته لم ينكروه و قالوا انه قضية شرطية صادقة لكن ليس فيها وضع المقدم اذ لا واحد حقيقي حتى ان للواجب بالذات ايضا ماهية ووجودا ولا اقل من صفات زائدة - س قده

(۳) الاول بلسان الاشراق و الثاني بلسان المشاء ، و الصورة ما به الشيء بالفعل ، والابعاد اعم من المادية و المثالية ، فالمراد بالثالث : العقول المجردة الصاعدة الى عالم العقل الكلي الخواتم في السلسلة الصعودية بازاء العقول الكلية التي هي فواتح الكتاب التكويني في السلسلة النزولية . وتحاشي المعاندين عن هذا الانكشاف لاجل وجدان مجرد وقديم سوى الله (تعالى) بظنهم الفاسد وسد باب عموم قدرته برأيهم الكاسد ولم يعلموا ان المحذور وجدان وجود مجرد عن ماهية ما وقصورما وجدان قديم بالذات سوى الله . وايضا هذا النور

الخروج لاعدّوا له عدة «ولکن کره الله انبعاثهم وثبطهم وقیل اقعدوا مع القاعدین».

و یشبه ان یکون اکثر هؤلاء المجادلین خصماء الروحانیین و اعداء الملائکة المقربین ضمیراً وقلباً وان لم یصرحوا بما اضمروه لساناً ونطقاً کالیهود کما فی قوله (تعالی) «قل من کان عدواً لجبریل فانه نزله علی قلبک باذن الله» فلاجرم حاول اهل الحق اثبات هذا المطلب بالحجة القاطعة و دفع الشبه عنه صوناً لعقائد الطالبین للحق عن شکوک المضلین المعطلین .

فقالوا ـ کما سلف ذکره فی السفر الاول فی ضوابط العلة والمعلول ـ انه لو صدر عن الواحد من حیث هو واحد «أ» و «ب» مثلا «و» «لیس ب» فقد صدر عنه من الجهة الواحدة «ب» و «مالیس ب» وذلک یتضمن اجتماع النقیضین وقد مر ذکر بعض الشکوک علی هذا البرهان مع اجوبتها هناک و قد اوردنا ایضاً هناک اعتراض «امام الباحثین المعترضین علی الحکمة» متمنطقاً علی رئیس صناعة المیزان مع الاشارة الی موضع الاشتباه ومعرض الخلل و الخبط .

وهنا نقول بعد تمهید هذه الاصول : ـ ان من الواضح المنکشف بما سبق ان صدور «مالیس ب» بعینه فی قوة عدم صدور «ب» من حیثیة صدور «مالیس ب» والالکان «مالیس ب» هو بعینه «ب» وان لم یکن هو فی قوة عدم صدور «ب» (۱) بحسب اصل الواقع واصل

←ـــ المجرد من صقع الربوبیة فهو مجرد بتجرد الله قدیم بقدم الله . ولم یبدوا ایضا ان الاذعان به یصادم عموم قدرة الله لانه قدرة الله ویدالله ففعله وفعل کل ماهو من صقع الله فعل الله . و ایضا صدوره عن الله صدور الکل عن الله لانه بعد الحق کل الوجودات فالنملیة طراً ظلاله کما هو ظل الله الم تر الی ربک کیف مد الظل ـ س قده.

(۱) من حیثیة صدور «مالیس ب» بناء علی الاصل الاخیر فقد ذکر فیه ان السواد مسلوب عن زید الاسود من حیثیة ثبوت علمه مثلا ، فهنا ایضاً وان فرض «صدور ب» لکن «صدور ب» مسلوب من حیثیة «صدور ج» ولما کان البسیط المحض جمیع حیثیاته حیثیة واحدة وهی نفس ذات المحیث صدق عدم «صدور ب» عنه بقول مطلق وقد فرض «صدور ب» ایضا عنه هذا جمع بین النقیضین ـ س قده.

الوجود في نفس الامر فان ماليس برائحة في الجسم - وان لم يكن بمنزلة ماليست فيه رائحة في مطلق التحقق فيمكن اجتماع ماليس برائحة مع ماهو رائحة في جسم واحد لكن لا يمكن وجود ماهو رائحة فيه من الحيثية التي وجد فيه ماليس برائحة ، والا لكان ماهو رائحة وماليس هو برائحة شيئاً واحداً .

والحاصل ان النقيضين « بحمل على » انما يجوز اجتماعهما في موضوع واحد بعينه باعتبار حمل الاشتقاق من حيثيتين مختلفتين تعليليتين (تقييديتين خل) لامن حيثية واحدة والالزم التناقض لا محالة (١) وهذا الاسلوب قريب المأخذ مما سلكناه في دفع شبهة صاحب المباحث من ان الفاعل بنفس ذاته اذا صدر منه «ا» كانت ذاته بخصوصها مصدراً لـ«ا» بمعنى ان ذاته بخصوصها مصداق لهذا المفهوم (٢) وهو بعينه عنوان لتلك الخصوصية فلو صدرت عنه « ب » ايضاً بحسب تلك الخصوصية (٣) كانت تلك الخصوصية مصداقاً لصدور « غير ا» ولا شبهة في ان صدور« ا » وصدور « ليس ا » متخالفان في المفهوم فيلزم ان يكون (٤) تلك الخصوصية غير تلك الخصوصية وهو محال .

ويقرب من هذا في اصابة الحق ما ذكره «الكاتبي » في شرح الملخص » فانه بعدما حرّر كلام الماتن وقرر المنع المذكور - اعني منع كون صدور «لا ا » مثلا مستلزماً للاصدور« ا » -قال: قال وان سلم فلا تناقض بين قولنا صدر عنه «ا» ولم يصدر عنه «ا» لانهما

---

(١) لان وحدة حيثية الصدور تجعل مرتبة الصادرين المتناقضين وظرفهما واحدة-طمد

(٢) لماقرر ان المصدرية بالمعنى المذكور نفس ماهية العلة البسيطة - هج قده.

(٣) ولو صدر «ب» عنه بحسب خصوصية اخرى لكان مركبا وانما كانا قريبي المأخذ لاواحدا لانه (قده) تكلم في المناط للحيثية وفي الطريقة الاخرى في نفس الحيثية و المناط ايضاحيثية الاان الفرق واضح . وايضا توهم الصدور الاضافي بعيد في طريقته بخلاف الطريقة الاخرى - س قده.

(٤) ولايرد عليه جواز انتزاع مفهومين مختلفين من مصداق واحد من حيث هو واحد لان المفروض عدم كفاية خصوصية «صدور ب» مثلا لانتزاع عنوان مصدر غير «ب» وافتقار انتزاعه الى ملاحظة صدور غير «ب» فمصداقا العنوانين مختلف لامحالة - طمد .

مطلقتان وان قيدت احديهما بالدوام كانت كاذبة (١)

اقول المطلقتان انما يصدقان لاحتمال وقوع كل منهما في زمان ، فاذا اتحد الزمان فيهما لم يمكن اجتماعهما في الصدق » ثم لايخفى انه جعل الحيثيات بمنزلة الازمنة، اذلا معنى لاعتبار الزمان هيهنا . و اراد بالمطلقتين : مالم يقيد الحكم بعموم الحيثيات و بالدوام : ما قيد بعمومها و حينئذ نقول انما جاز صدق المطلقتين بهذاالمعنى لاحتمال اختلاف الحيثية ، اما اذا اتحدت الحيثية فلايمكن صدقهمامعاً وذلك ظاهر .

قال : وعند هذا يظهر انعكاس « تشنيع الامام الرازى على الشيخ اليه» .

الفصل (٣)

في سياقة اخرى من الكلام لتبيين هذا المرام اورده (بهمنيار) في كتاب (التحصيل) تلخيصاًلماقدتكررذكره في كلام (الشيخ الرئيس) سيمافي(التعليقات)

حيث قال واعلم ان البسيط الذى لاتركيب فيه اصلالايكون علة لشيئين معاًمعية بالطبع ، فانه لايصدر عنه شيء الابعدان يجب صدوره عنه ، فان صدرعن « ا » « ج » من حيث يجب صدور «ب» عنه لم يكن حينئذ واجباً صدور «ب» عنه فانه ان صدرعنه «ج» من حيث يجب صدور «ب» عنه كان من حيث وجب صدور «ب» عنه يصدرعنه ماليس « ب » فلايكون اذن صدور «ب» عنه واجبا فاذن كل بسيط فان ما يصدرعنه اولا يكون احدى الذات» انتهى .

---

(١) يريدانه ان كانت احديهما قضية دائمة فالتناقض متحقق لان الدائمة نقيض المطلقة العامة ، الاترى انها هناكاذبة ؛ والتناقض اختلاف القضيتين بحيث يلزم من صدق كل كذب الاخرى لكن لانقول انه لم يصدر عنه الف بحيثية من الحيثيات حتى يكونا نقيضين بل صدرالف بحيثية ولم يصدر الف بحيثية اخرى و هى حيثية صدور الجيم . هذا مراد «الامام» ولم يفهم كماقال «الكاتبى» : «انه يلزم حينئذ في البسيط المحض حيث وحيث وهذاالتركيب فينعكس التشنيع على المتمنطق» ـ س قده.

و اعترض عليه الفاضل الدوانى في «حاشية التجريد» بقوله: «وانت تعلم انه يتوجه عليه انه لا يلزم من المفروض وهو صدور «ج» من حيث يجب صدور «ب» ان لا يكون «ب» واجباً، بل ان يكون «ب» واجباً من حيث وجب «ج» بعينه، وهل الكلام الا في نفيه»

اقول :زيادة قيد الوجوب في هذه السياقة تفيد ان العلة الموجبة للشيء لابد وان يكون فيه من الخصوصية بالقياس الى معلولها بعينه مالا يكون لها تلك الخصوصية الى معلولها الآخر لو فرض بعينه كما لا يكون لعلة اخرى لو فرضت بالقياس الى هذا المعلول او معلول آخر فتلك الخصوصية الذاتية مبدأ ايجاب المعلول المعين بخصوصه ومنشأ انبعاثه بما هي هي، وليس المراد بالخصوصية او الحيثية هذا المفهوم المصدري الذي يجوز كسائر المعاني المصدرية ان يتعدد بتعدد ما اضيف اليه بل المبدء الخاص الذي يكون بجوهر ذاته وحاق تعينه مصداق الحيثية المذكورة التي يعبر عنها بصدور كذا وترتب كذا ويعبر عن مبدأها ايضاً تارة بالحيثية وتارة بالخصوصية .

وبالجملة : كل ممكن موجود فانه متعلق الوجود والوجوب بوجوب سابق هو وجوب حصوله عن الفاعل، فوجوب حصوله قائم بالفاعل كما مر ذكره في بيان كون كل ممكن محفوفاً بالوجوبين، وقد علمت من طريقتنا ان هذا الوجوب السابق - وان كان صفة للممكن - لكنه يتحصل بالفاعل، ولا شبهة في ان وجوب زيد -مثلا كوجوده - يباين وجوب عمرو- ولا يمكن ان يكون لذاتين متغايرتين وجوب واحد كما لا يمكن لهما وجود واحد، وقيام هذا الوجوب السابق بفاعل الشيء كقيام امكانه وقوة استعداده بقابله ، وكما لا يكون لحادثين امكان واحد سابق عليهما بالزمان فكذا لا يكون لمعلولين متغايرين وجوب واحد سابق عليهما بالذات.

فاذن نقول وجوب صدور المعلول عن المبدء الاول اما لذاته اولاجل غيره ، فان كان لغيره لم يكن مستندا اليه بالذات والكلام فيما يستند اليه بالذات لالاجل واسطة وان كان صدوره منه بغير واسطة ،والمبدء مبدء له لذاته وفي ذاته بعينها وجوب وجود ذلك الاثر: فاذا كانت ذاته امراً واحداً حقيقيا فلا يتصور منه حصول شيئين على سبيل الوجوب في درجة واحدة .

فالذى سبق الى بعض الاوهام السخيفة: «انه من الجائز ان يكون للواحد المحض بنفس ذاته مناسبة ذاتية بالنسبة الى شيئين مثلا لا يكون تلك المناسبة له بالقياس الى غيرهما من سائر الاشياء ، فهما يتعينان من بين الاشياء لاجل تلك المناسبة بالصدور عنه في درجة واحدة

فمن ساقط الاعتبار ومستبين الفساد عند التأمل ، فان مطلق الخصوصية والخصوصية الاضافية غير الخصوصية المعيّنة فهى كسائر المطلقات لاتغنى عن الحاجة الى التعيين .

فنقول: ان ذينك الشيئين لابد لهما من جهة اشتراك في مطلق الخصوصية الاضافية وجهة خصوصية لكل منهما متميزا بها عن خصوصية صاحبه ، فاذن منشأ تلك المناسبة الذاتية التى تكون للمبدأ بالقياس اليهما اما احدى الخصوصيتين بخصوصها فهى بعينها ملاك الصدور ومصحح المعلولية فلم يصح صدور الآخر منهما عن تلك العلة واما القدر المشترك ومطلق الخصوصية من غير اعتبار شىء من الخصوصيتين في تحقيق تلك المناسبة الاعلى وجه الاتفاق والتبعية فقد عاد الامر في صحة الصدور الى مناسبة العلة للامر الواحد المشترك فلا يصح صدور شىء من احدى الهويتين المخصوصتين عنها بتلك المناسبة المشتركة فالمعلول بالحقيقة هو ذلك الامر الواحد لو كانت وحدته وحدة تحصلية، لاكالوحدات المبهمة المرسلة التى هى في الوجود والتحصيل تفتقر الى مخصص ذاتى مقوم للوجود، وان لم يكن مقوما للحد والمفهوم، فاذن انكشف انه يستحيل صدور معلولين عن علة واحدة بسيطة في درجة واحدة من جهة واحدة

الفصل (٤)

وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الاصل افاده «الشيخ الرئيس» في اكثر كتبه كـ (الشفاء) و «الاشارات» و «التعليقات» وغيرها

وهو ان مفهوم «ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه الف» غير مفهوم « ان كذا في حد ذاته بحيث يصدر عنه ب» فالمفهومان المختلفان اما ان يكونا مقومين لتلك

العلة ، واما ان يكونا لازمين لها ، واما ان يكون احدهما مقوماً والاخر لازماً لهافان كان المفهومان مقومين لتلك العلة كانت العلة مركبة لاواحدة من كل وجه وان كان لازمين واللازم معلول فيعود التقسيم من الرأس في ان مفهوم «انه صدر عنه احد اللازمين» مغاير لمفهوم «انه صدر عنه اللازم الآخر» فان كان لا ينتهى الى كثرة في المقوم لزم ان يكون، لازم لازماً بواسطة لازم آخر وهذا الكلام- كلّ مع انه يلزم منه اثبات لوازم مترتبة غير متناهية ، وفيه قول باثبات علل ومعلولات غير متناهية- يلزم منه نفي اللوازم اصلا لان تلك الماهية اما ان تقتضي - لما هي هي - ان يكون لها لازم (١) اولا تقتضي ، فان اقتضت كان ذلك اللازم لازماً لما هي هي فيكون بغير وسط وقد فرض كلها بوسط هذا خلف ، وان كانت الماهية لا تقتضي شيئاً اصلا فهذا اعتراف بانه ليس لها شيء من اللوازم.

فقد ظهر ان القول باثبات اللوازم غير المتناهية يوجب فساد القول بها ، واما ان جعل احد المفهومين مقوماً للعلة والآخر لازماً لها فحينئذ لا يكون المفهومان معاً في الدرجة لان المقوم متقدم ، والمتقدم ليس ماليس بمتقدم . ويرجع حاصل ذلك الى ان ذلك اللازم هو المعلول فقط فيكون المعلول واحداً فانه حينئذ لا يكون حيثية استلزام العلة (٢) ذلك اللازم هي بعينها حيثية ذلك المقوم ، و يلزم ان يكون مبدء حيثية الاستلزام غير خارج عن ذاته(٣) والّا فعاد الكلام وعلى الجملة- مع جميع التقديرات -

(١) من باب تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما اولا يقتضي من باب انتفاء الطبيعة بانتفاء جميع الافراد و هنا محذور آخر لم يتعرض له الشيخ وهو كون غير المتناهي محصوراً بين حاصرين - س قده .

(٢) اذلو كانت هذه تلك لم يلزم هذا الخلف لان المقوم ليس بمعلول بخلاف ما اذا كانتا متغائرتين فانه يلزم الخلف ويلزم التركيب ايضا من حيثية وحيثية بعلاوة التركيب اللازم من استدعاء المقوم الداخلي مقوماً آخر ، ولما كان اللازم و المقوم للحيثيتين لكانت اضافة الحيثية اليهما بيانية ويمكن ان تكون لامية بان يكون المراد بالحيثية المضافة: حيثية اخرى هي المناط اذ مر في الاصول ان الحيثيات التقييدية منوطة بمناطات اخرى وتعدد المناط ووحدته يستلزم تعدد المنوط ووحدته - س قده.

(٣) فيلزم في نفس الذات حيثية وحيثية - س قده .

یلزم من‌صدورالاثنین عنه‌ترکب وتکثرامافی‌ماهیةالعلة ، اولانهاموجودة بعدکونهاشیئاً مّا اوبعد وجودها بتفریق لها ، والاول کمافی‌الجسم بحسب ماهیته الجوهریة من مادة وصورة ومن جنس وفصل .

والثانی کما فی العقل الاول بحسب التکثر الذی یلزمه عند وجوده من حیث تغایرماهیته و وجوده .

والثالث کمافی الشیء المنقسم الی اجزائه‌المقداریة المتأخرة عنه فی‌الوجود اوالی جزئیاته ، وتلك انحاء الکثرة قبل الوجود ومع‌الوجود وبعدالوجود ، فاذن کل مایلزم عنه اثنان معاً لیس احدهما بتوسط فهومنقسم‌الحقیقةاومتکثّرالهویّة بوجه‌البتة

فقد ظهران العلة الواحدة بماهی واحدة لایصدر عنها اکثرمن معلول‌واحد من غیرتوسط وانمااشترط ان‌لایکون شیء منهما بتوسط لان الاشیاء الکثیرةیصح ان‌تصدر جمیعاً عن الواحد الحقیقی ولکن لافی درجة واحدة بل‌البعض بتوسط بعض .

الفصل (٥)

فی ذکر شکوك اوردت علی هذه القاعدة والاشارة الی دفعها

قال«صاحب‌التشکیك»فی«المحصل»: «مسئلة: العلةالواحدةیجوزان‌یصدرعنهااکثرمن معلول‌واحدعندناخلافاًللفلاسفةوالمعتزلة. لناان‌الجسمیة یقتضی‌الحصول‌فی‌المکان‌وقبول الاعراض . احتجوا بان مفهوم «کونه مصدراً لاحد المعلولین» غیرمفهوم «کونه مصدرا للاخر» فالمفهومان المتغایران ان کاناداخلین فی‌ماهیة المصدرلم یکن المصدر فرداً بل‌کان مرکباً ، وان‌کاناخارجین کانامعلولین ، فیکون الکلام فی‌کیفیة صدورهماعنه کالکلام فی‌الاول ، فیفضی الی التسلسل. وان‌کان احدهما داخلا والآخر خارجاً کانت الماهیة مرکبة لان الداخل هوجزء الماهیة وماله جزءکان مرکباً وکان المعلول ایضاً واحد ، لان الداخل لایکون معلولا» .

اقول: هذا هوالبرهان‌الذی نقلناه عن«الشیخ» مع تغییرلفظ«المقوم» فی الشق الثالث «بالداخل» وبهذا التغییرافسد صورة البرهان لعدم انحصار الشقوق فی‌الثلاثة ،

بل بقي شق رابع وهو ان يكون احدهما عين المصدر والآخر خارجاً فكان يجب ذكره ثم يشار فيه الى الخلف باحد الوجهين اوكليهما من لزوم كون مافرض معلولا علة (١) ومافرض اثنين واحداً .

ثم قال: «والجواب ان مؤثرية الشيء (٢) ليست صفة ثبوتية على ما بيناه واذا كان كذلك بطل ان يقال انه جزء الماهية اوخارج عنها .

وقال «المحقق الطوسي» (ره) في «نقده للمحصل» : « اقول : الاشعرية قالوا : الصفة الواحدة لاتقتضي اكثر من حكم اما الذات الواحدة فلم يقولوا ذلك فيه اذ لم يقول بعلية ماعدا الصفات و المعتزلة و الفلاسفة قالوا بذلك في الذوات ايضاً وصاحب الكتاب خالف الكل و الحصول في المكان امر وجودي و معلول للجسمية من باب التأثير، وقبول الاعراض ليس بوجودي (٣) عنده وهو وان كان وجودياً عندهم لكنه من باب التأثر و هم لايمنعون كون العلة الواحدة مع كونها فاعلة كونها منفعلة ،

---

(١) بيان اللزوم ماأشير اليه في قول «الشيخ» انه لايكون حيثية الاستلزام حيثية التقوم، فهنا نقول : ان كانت الحيثية اللازمة غير المقومه (اى العينية) واللازم معلولا كان المعلول هو ذلك اللازم فلم يكن معلول العلة الواحدة الا واحداً ، هذا خلف . وان زعمتم انها عينها فرارا عن هذا الخلف كان المعلول الذى هو ذلك اللازم عين العلة مع خلف آخر وهو كون الاثنين واحدا وهما الحيثيتان وكذا المعلولان لانه اذا كانت الحيثية واحدة كان المعلول المترتب عليها ايضا واحدا ـ س قده .

(٢) والتأثير ليس صفة ثبوتية فان الموجود نفس المؤثر لاالمؤثرية و التأثير ، والا لكان في المؤثرية و التأثير مؤثرية وتأثير آخران ، وننقل الكلام اليهما حتى يتسلسل ، وكذا المتأثرية وتأثر المتأثر وعند القائلين بالحال، هذه منها لانها ليست موجودة ولامعدومة عندهم ـ س قد .

(٣) لانه اضافة وهي اعتبارية ، وانما قال «عنده» لانه عند المحقق عيني بل اشارة الى اعتراف «الامام» نفسه باعتبارية القبول كما في شرحه للاشارات عند الكلام على تعريف الجسم بالجوهر القابل للابعاد وانه ليس حد الاخذ القابلية في التعريف وانها اضافة ـ س قده.

فليس هذا الدليل بصحيح ، ودليلهم غير مبنى على كون المؤثرية ثبوتية بل مفهومه ان مؤثرية المؤثر الواحد في اثر لا يكون من جهة مؤثريته في غير ذلك الاثر ثم الجهتان اماداخلتان اوغير داخلتين الى آخره .

ثم قال صاحب الكتاب : « والذى يدل عليه هو ان مفهوم كون النقطة محاذية لهذه النقطة من الدائرة غير مفهوم كونها محاذية للنقطة الاخرى ، ولم يلزم من تغاير هذه المفهومات(١) كون النقطة مركبة وكذا مفهوم «كون الالف ليس ب » مغاير لمفهوم «انه ليس ج » ولم يلزم من تغاير هذه السلوب وقوع الكثرة في الماهية فكذا هنا «فقال الناقد المحقق » : «اقول : الاضافة والسلب لا يعقلان في شيء واحد و عندهم ان العلة الواحدة لا يصدر عنها شيئان من حيث انها واحدة ولا يمنعون صدور شيئين يقبلهما .قابلان عنهافلا يتوجه النقض بالاضافة والسلب عليهم» انتهى كلامه ناقد المحصل بالفاظه و ستعلم منا الكلام في تحقيق الامر من جهة صدق السلوب علية تعالى و انه من اى وجه يصح (٢) صدقها على ذات احدية و الاشارة الى قصور نظر القوم عن بلوغ الاصابة في ذلك - .

واعترض ايضاً في بعض كتبه نارة في صورة النقض وتارة في صورة المعارضة : «بان الواحد قد يسلب عنه اشياء كثيرة كقولنا «هذا الشيء ليس بحجر و ليس بشجر» وقد يوصف باشياء كثيرة كقولنا « هذا الرجل قائم وقاعد» وقد يقبل اشياء كثيرة كالجوهر الواحد يقبل السواد والحركة ولا شك في ان مفهومات سلب تلك الاشياء عنه واتصافه بتلك الاشياء وقبوله لتلك الاشياء مختلفة ، ويعود التقسيم المذكور: « حتى يلزم ان الواحد لا يسلب عنه الآواحد ولا يوصف الآبواحد ولا يقبل الاواحداً» .

---

(١) عدم اللزوم لاجل ان المحاذيات و السلوب ليست آثارا حقيقية لانها اضافات والاضافة مطلقا اعتبارية ، والسلوب أمرها اوضح بخلاف الصدور لان المعلول صادر بالصدور الحقيقي وهو الخصوصية الخاصة لا بالصدور الاضافي على انه كلى - س قده .

(٢) اى ليس فيه سلوب متعددة بل سلب واحد هو سلب النقيصة وسلب السلب و حيثيته نفس وجوده الصرف ووجوب وجوده - س قده

واجاب عنه «المحقق الطوسی» ره فی «شرح الاشارات »: ان سلب الشیء عن الشیء واتصاف الشیء بالشیء وقبول الشیء للشیء امور لا یتحقق عند وجود شیء واحد لا غیر، فانها لا تلزم الشیء الواحد من حیث هو واحد بل تستدعی وجود اشیاء فوق واحد تتقدمها حتی یلزم تلك الامور لتلك الاشیاء باعتبارات مختلفة وصدور الاشیاء الكثیرة عن الاشیاء الكثیرة لیس بمحال. بیانه ان السلب یفتقر الی ثبوت مساوب ومسلوب عنه یتقدمانه، ولا یکفی فیه ثبوت المسلوب عنه فقط فکذلك الاتصاف یفتقر الی ثبوت موصوف وصفة، والقابلیة الی ثبوت قابل ومقبول اولا الی قابل وشیء یوجد المقبول فیه، واختلاف المقبول (کالسواد والحرکة) یفتقر الی اختلاف القابل، فان الجسم یقبل السواد من حیث ینفعل عن غیره، ویقبل الحرکة من حیث یکون له حال لا تمنع خروجه عنها واما صدور الشی عن الشیء فامر یکفی (١) فی تحققه فرض شیء واحد هو العلة والا امتنع استناد جمیع المعلولات الی مبدء واحد» انتهی کلامه.

اقول جمیع ماذکره فی هذا الکلام صحیح الا الذی دفع (٢) به النقض بالسلوب فان لاحد ان یقول «سلب الشیء عن الشی لا یتوقف علی ثبوت الشیء المسلوب» فالواحد الحق (٣) (تعالی) فی ای مرتبة فرض متصف بسلب جمیع ماعداه عنه. و هذا اشکال قوی

---

(١) لانه یتوقف علیه الصادر فکیف یکون بعد الصادر کالسلوب والاضافات ؟ حیث انها بعد الطرفین، نعم الصدور الاضافی ایضاً بعد المصدر والصادر جمیعا، واما الصدور الحقیقی وهو الخصوصیة - وان شئت قلت الوجود المسمی بالفیض المقدس کما حققنا سابقا ان الایجاد هو الوجود الحقیقی - فهو مقدم علی الصادر والصدور الاضافی - س قده.

(٢) فی العبارة تسامح فالمراد بالصحة : عدم توجه اعتراض علیه و بعدم صحة دفع النقض بالسلوب : توجه النقض التفصیلی علیه بماذکر، وقد دفعه بما سیجیء من قوله «فحق الجواب عن هذا الاشکال الخ» - طمد.

(٣) ففی الازل مسلوب عنه کل شیء ممکن، فلمسلوب کثیرة فی الازل والمسلوب فیما لا یزال، فمنشأ السلوب الکثیرة لیس الا الواحد الاحد، فحق الجواب ماذکره انه لا سلوب کثیرة - س قده.

لايمكن التفصي عنه الا بماحققناه فان حيثية سلب الحجرية عن الانسان لايمكن ان يكون بعينه حيثية وجوده من حيث هو وجوده ولا ايضاً وجود الحجر وهو ظاهر ، فلابد من تركيب في المسلوب عنه كالانسان في مثالنا هذا جسمامرّ بيانه في مسئلة توحيد الواجب (تعالى) وفي تحقيق ان البسيط يجب ان يكون كل الاشياء .

فحق الجواب عن هذا الاشكال(١-٢) ان صدق تلك السلوب كلها لكونها سلوب النقائص ، واعدام الاعدام يرجع الى اثبات الوجود التام الكامل الذى هو منشأ كل موجود وتمام كل كائن وغاية كل كمال ، فلافقد هناك اصلا الافقد الفقد ، ولاسلب الاسلب السلب وهو نفس الوجود الواجب الاحد التام .

---

(١) هو حصول الكثرة من وجهين : احدهما من جهة تعدد السلوب ، وثانيهما من جهة السلب و الاثبات واريد دفعه بشعبتيه و الا فالاشكال الذى اورده « الامام » هو كثرة السلوب - س قده .

(٢) هذا في الحقيقة جواب عن قبل « المحقق الطوسى » عن النقض التفصيلى الذى اورده على جوابه ومحصله : ان السلوب التى فى مورده (تعالى) ليست سلوبا حقيقية بحقيقة معنى السلب لانها سلوب اعدام وسلب العدم فى الحقيقة اثبات للوجود فهو فى الحقيقة اثبات فى صورة السلب ، اذ السلب سلب ايجاب المحمول على الموضوع ولامعنى لسلب الا الايجاب وأما نقض الامام القاعدة بورود السلوب على الواحد فلايندفع بهذا الجواب وانما يندفع بمادفع به « المحقق الطوسى » .

والنظم الطبيعى فى هذا البحث هو ان قول « الامام » : « ان استدلال الشيخ لاثبات القاعدة بمااستدل منقوض بالسلوب الكثيرة عن الواحد كقولنا هذا الشيء ليس بحجر وليس بشجر لجريان الحجة فيه ولازمه ان لايسلب من الواحد الاواحد » مدفوع بما ذكره « المحقق » « ان السلب متوقف على امر آخر غير المسلوب عنه وهو المسلوب فليس بمعلول لواحد ، فهو خارج عن محل الكلام ومجرى البرهان » .

واورد عليه المصنف بمنع توقف السلب على غير المسلوب عنه دائما كما فى السلوب عن الواجب فالنقائص مسلوبة عنه وان لم تتحق قبل السلب ودفعه بانها ليست سلوباً حقيقية فانما هى من قبيل سلب السلب الراجع الى الايجاب وكلامنا فى السلوب الحقيقية - ط مدظله .

واما الذي تفصى به «الفاضل الدواني» في «حواشي شرح التجريد» عن هذا الاشكال «من ان السلب يعتبر على وجهين: الاول على وجه السلب المحض و حينئذ لا يكون شيئاً منضماً الى العلة يتعدد العلة لاجله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة و ينتفي غيرها و حينئذ لا يعقل تعدد العلة. والثاني ان يعتبر له نحو تحقق(١) لينضم الى العلة وله بهذا الاعتبار نحو من الوجود ولا يحصل الا بعد صدور الكثرة فلا يتعدد الصادر الاول لاجلها لان تحققها بعده» فتأمل انتهى كلامه. فليس مما فيه جدوى لان الذي استصعب في هذا المقام انا نعلم ان سلوب اشياء كثيرة صادقة على الاول (تعالى) بمعنى ان ذاته بذاته بحيث متى لا حظ العقل شيئاً من تلك الاشياء حكم بانها مسلوبة عنه (تعالى) في بدو الامر و ازل الآزال قبل وجود هذه الاشياء فلا مدخل لانضمام هذه الاشياء في مصداقية تلك السلوب، فالسلب المعتبر على الوجه الاول من الوجهين الذين ذكرهما وهو المأخوذ على وحد السلب المحض وان لم يحتج الى انضمام شيء الى العلة لكن يحتاج صدقه الى ان يكون بازائه في الموضوع وفيما يصدق عليه شيء (٢).

وقوله بل مصداقه ان يوجد ذات العلة و ينتفي غيرها» موضع خلط، فان مفهوم «ان يوجد ذات العلة» غير مفهوم «ان ينتفي غيرها عنها» ولا يجوز ان يكون حيثية الوجود بعينها حيثية الانتفاء ولو فرض بالقياس الى امرين (٣) كما مر .

وقال بعض اكابر الاعلام (دام ظله) في هذا المقام لدفع تلك النقوض التي اوردت

---

(١) اى من حيث وجود السلب في الذهن ومن حيث الاضافة الى الملكات ومن حيث الاضافة الى الموضوعات ، و بهذا الاعتبار يتعدد و يتمايز واما بالاعتبار الاول فلاميز في الاعدام ــ س قده .

(٢) اى فقد وجود لان السلب سلب الوجود بخلافه في طريقة المصنف لانه سلب السلب ــ س قده .

(٣) كاثبات الانسانية للانسان سلب الفرسية عنه وقد مر في مبحث «ان بسيط الحقيقة كل الاشياء» انهما بالقياس الى امر واحد في اثبات وجود الانسانية للانسان وسلب وجود الفرسية عنه بما هو وجود فان الوجود حقيقة واحدة ــ س قده.

على اصل الحجة-: «انه لامساق للاعتراض على هذا الحجة في شيء مما اورده: اما الاول فلان السلب البسيط بما هو سلب بسيط ليس يحوج صدقه الى علة اوعلية، بل انما مناطه انتفاء تحقق علة لصدق الايجاب. واما الاخيران فلان شيئاً من الاتصاف بالاشياء من الكثيرة وقبول الاشياء الكثيرة بالفعل ليس يتصحح الامن تلقاء الاسناد الى حيثيات تعليلية مختلفة، فلانقض ولامعارضة هناك اصلا وانما يتوجه شيء منها لو لم يختلف الحيثية مطلقا» انتهى كلامه .

اقول ان السلب البسيط قد يكون وارداً على النسبة الحكمية ويكون مفاده مفاد القضية السالبة فلا حاجة فيها الى مطابق للحكم كما لا يحتاج الى وجود موضوع من تلك الجهة . واما اذا صار في طرف الحكم او جزء المحمول حتى يكون مفاد الحكم به مفاد قضية موجبة سالبة المحمول (١) فلابد هناك من وجود موضوع مطابق لذلك السلب البسيط و قد ثبت في « ضابطة علم الميزان» تسويغ رد السوالب الى الموجبات عند وجود الموضوع فكلما صدق «أن ليس كذا بجسم» صدق «ان كذا ليس بجسم» فالسالبة البسيطة والموجبة السالبة المحمول متلازمتان في الصدق والتحقق عند وجود الموضوع فاذا كان كذلك - ولاشبهة في ان مفاد الموجبة هو الحكم باتحاد الطرفين اعنى الموضوع والمحمول - فلابد لذلك السلب من نحو من الوجود سيما اذا كان مصداق الحمل نفس ذات الموضوع وكان الحمل حملا بالذات لا بالعرض .

فاذن لابد من تحقق تركيب في ذات الموضوع ليصح بحسبه كونه موجوداً كذا وكونه موجوداً ليس كذا كما تقول «الانسان ليس بفرس» ففيه تركيب من امر به يوجد انساناً ومن امر به يوجد لافرساً ، وليست حيثية الانسانية بعينها(٢) حيثية اللا فرسية كما مضى ، فلابد في التخلص عن الاشكال المذكور باعتبار صدق السلوب على ذاته (تعالى) من المصير الى ما سلكناه .

---

(١) يريدبها الموجبة المعدولة المحمول - طمد :

(٢) بل اذا لوحظت حيثية الانسانية وحدها لايصدق الاالانسان واذا لوحظ تحديده و تضييقه وخلوه عن الفرسية مثلا فالانسان مع الخلو عنها لافرس اوهو ليس بفرس - ن قده.

ولذلك قال بعض المحققين : «ان جميع السلوب عن ذاته يرجع الى سلب واحد هو سلب الامكان (١) ومرجعه الى وجوب الوجود و وجه ذلك ان الامكان معنى سلبى ويندرج تحته جميع النقائص والقصورات والقوى والاعدام فسلب الامكان عن شيء يستلزم سلب الكثرة والتركيب والماهية والجسمية والجوهرية والعرضية و غير ذلك عنه ، فسلب كل منها عن الواجب يرجع الى سلب الامكان عنه وسلب الامكان لكونه سلب سلب ضرورة الوجود من حيث ذات الموجود في نفسها بما هي هي هو بعينه ضرورة الوجود و وجوب الذات من حيث هي هي

اقول: وكذا الاشكال(٢) الوارد على الاصل المذكور من جهة اتصافه(تعالى) بصفات اضافية كثيرة لا يندفع بما ذكروه في وجه التفصي من ان تحقق هذه الاضافات انما هو بعد وجود الاشياء التي يقع الاضافة له (تعالى) اليها وتكثرها تابع لتكثر تلك الاشياء، فان لاحد ان يقول : انا نعيد الكلام الى مبادي هذه الاضافات و موجباتها فان اكثرها بل كلها مما يحتاج الى مبدء و خصوصية ينشأ منه الاضافة كالعلم والقدرة والارادة (٣)

---

(١) قد اشرنا في حاشية مباحث العقود الثلاثة أن الامكان الذى هو صفة الماهية واحد العقود الثلاثة صفة لها بنحو الايجاب العدولي وربما يعبر عنه باستواء نسبة الماهية الى الوجود والعدم واما اصل الامكان فهي مجموع سلبين تحصيليين: سلب ضرورة الوجود وسلب ضرورة العدم ، ومن المحال ان يعود السلبان التحصيليان سلباً واحدا منشأ للاثار ، فارجاع السلوب الى سلب الامكان وعده سلب سلب ، فيه من المسامحة مالا يخفى ـ طمد .

(٢) وانت خبير بان الاشكال غير مختص في كلام «الامام» بصفاته تعالى، بل يعم كل امر واحد لصفات كثيرة وقد مثل له بقوله «هذا الرجل قائم وقاعد» فالاولى ان يجعل ما اورده المصنف على جوابهم بنقل الكلام الى مبادى الصفات الاضافية نقض تفصيلياً على جوابهم ثم يجعل الجواب برجوع صفاته(تعالى) الى صفة واحدة جوابا عن هذا النقض التفصيلي لاعن اصل الاشكال الذى اورده «الامام» لعدم اختصاصه بالواجب تعالى ـ طمد

(٣) فهذه ـ كما قال في السلب الازلى ـ صادقة على ذاته الاقدس في الازل وليستمثل الاضافات حتى يقال موجبات كثرتها اطرافها التى فيما لا يزال اذ في مرتبة ثبوت هذه المبادى له(تعالى) لم يكن معه شيء .——

ومايجرى مجراها، الاترى ان علمنابزيد وقدرتنا عليه وارادتناله ليس مجردنسبة(١) بيناوبينه ؟بل فيناصفةمستقرةبازاءاضافتنااليه، وكذاعلمنا بزيد وقدرتناعليه وارادتناله غيرعلمنا بعمرووقدرتناعليه وارادتناله ، كيف والقوم قائلون بانه (تعالى) يعلم جميع الممكنات فيالازل على الوجه التفصيلىقبل تكونها ؟

فالحق في الجواب ان يقال ان اضافته الى الاشياء لايتكثر بحسب الحقيقة كما ان صفاته الحقيقيةلاتتكثر بحسبالحقيقة بلهوية الكلي هوية واحدة وجوديةفعالميته (تعالى) بكلاحد من المعلولات بعينها قادريته عليه وهي بعينها مريديته له واماتكثر اضافته (تعالى) الى الاشياء بالعدد فانما يكون على ترتيب ونظام لايقدح في وحدته (تعالى) فاناضافته الى المعلول الاول مبدءلاضافته الى المعلول الثاني ، وهي لاضافته الى الثالث ، وهكذايتكثرالاضافاتحسبتكثرالمعلولات طولاوعرضاًفي سلسلةالابداع والتكوين ، وكما ان الترتيب الواقع في ذواتالمجعولات طولاوعرضاًمما يصحح صدور الكثرة عن الواحد الحق فكذا ترتب الاضافات على هذا الوجه يصحح اتصافه (تعالى) بكثرة الاضافات .

وهم وتنوير

وربماتوهممتوهم انه اذاكان صدورالمعلولعن العلة بحسبالخصوصيةوالمناسبة

← ان قلت : يقول المنتصى : المبادىءواحدة كماهو التحقيق .

قلت: المفروض انه لميأت منهذاالمسلك والاقلم طول المسافة واخذفيغير الطريق الواضح ومكن منالتعدد فيالاضافات ؟ ولملميقلاضافته واحدة ومبدئها هوالذات الاحدية والعلة الحقة الحقيقية ؟ ــ س قده .

(١) فالنسبة فيهذه الصفات الثلاث مسماة بالعالمية والقادرية والمريدية وهذهلوازم الصفات الحقيقية ذاتالاضافة اعني الوجود المجرد لدى المجرد وكون الفاعل بحيث ان شاء فعل وانلميشأ لميفعل ، والارادة التي فينا هيالشوق المؤكد وبعبارة اخرى هي القصد المتعقبللعزم،المتعقبللجزم، المتعقبللميل، المتعقب للعلمالتصديقي بغاية الفعل، المتعقب للعلم التصوري به ــ س قده.

فلا يكون العلة علة لذاتها بل باعتبار تلك الخصوصية و المناسبة فلا يكون واحداً حقيقياً لاشتمالها على امرين مختلفين هما نفس الذات و اعتبار الخصوصية .

فاذن لا يتصحح صدور المعلول الواحد عن العلة الواحدة اذ كل علة تكون لامحالة مركبة متكثرة بهذا الاعتبار فانسد بذلك اثبات ان اول الصوادر يجب ان يكون امراً وحدانياً لجواز كونه مركباً لتركب ما هو علته فيزاح بان الخصوصية انما يراد بها هناك ماهو مبدء استيجاب التخصيص لمعلول معين بالصدور عن العلة دون غيره ، والتعبير بالخصوصية لضيق العبارة.

و بالجملة المراد بها مصداق مفهوم الخصوصية وملاك صدقها، وذلك الامر في صورة صدور الواحد عن المبدء الاول يجب ان يكون عين ذاته و اما في صورة صدور الاشياء المتعددة لو فرض صدورها في درجة واحدة معاً فلا يمكن ان يكون الخصوصية التى بحسبها يصدر بعضها هي بعينها التى بحسبها يصدر البعض الآخر، اللهم الا خصوصية مرسلة نسبتها الى الكل واحدة ، فيحتاج في صدور كل منها الى خصوصية اخرى متميزة عن غيرها مع فرض الاشتراك في خصوصية ما مطلقة ليصح بها صدوره بعينه فالاشياء اذا تساوت نسبتها بالصدور الى مبدء ها واستوت نسبة مبدئها اليها بالايجاد لزم تساويها في جميع مالها حتى في الوجود والتشخص فلايتصور هناك امور متكثرة وموجودات متعددة.

قال «المحقق» في «شرح الاشارات»: «لا يقال الصدور ايضاً لا يتحقق الا بعد تحقق شيء يصدر عنه وشيء صادر لانا نقول الصدور يطلق على معنيين : احدهما امر اضافي يعرض للعلة والمعلول من حيث يكونان معاً وكلامنا ليس فيه. والثاني كون العلة بحيث يصدر عنها المعلول وهو بهذا المعنى متقدم على المعلول ثم على الاضافة العارضة لهما وكلامنا فيه، وهو امر واحد ان كان المعلول واحدا، وذلك الامر قد يكون ذات العلة بعينها ان كانت العلة علة لذاتها، وقد يكون حالة تعرض لها ان كانت علة لا لذاتها بل بحسب حالة اخرى اما اذا كان المعلول فوق واحد فلامحالة يكون ذلك الامر مختلفاً ويلزم منه التكثر في ذات العلة كما مر» انتهت عبارته.

بحث و تحصيل ـ ذكر استادنا السيد الامجد (دام مجده و بقائه) ايراداً على الجواب المذكور بقوله : «التفتيش الغايص و الفحص البالغ هو انه (سبحانه) بنفس ذاته الاحدية فاعل جوهر الصادر الاول، والعلية الصدورية بالمعنى الثاني غير الاضافي الذى ذكره بالنسبة الى الصادر الاول هومن مراتب الاعتبارات السابقة على وجوده وتقرره، وهي كون البارى الفعال بذاته بحيث يجب صدور المعلول الاول بخصوصه عنه،فهذا المعنى غير الاضافى متقدم على ذات المعلول الاول ثم على العلية الصدورية الاضافية التي هي فرع وجود المتضائفين، فهذا المعنى كما انه متقدم بالمرتبة العقلية على ذات المعلول الاول ومستتبع اياه في الاعتبار العقلى فكذلك هو متأخر عن مرتبة ذات البارى الفعال ولازم له، وليس هو عين ذاته (تعالى) انما العلية الصدورية غير الاضافية التي هي عين ذاته(تعالى) معناها كونه بحسب مرتبة ذاته بحيث يجب عنه بالذات صدور كل ماهو خير مطلقا لنظام الوجود على الاطلاق فاذن للعلية الصدورية معنيان (١) غير

---

(١) اعلم ان حقيقة كلامه وحقيقة مرامه تنكشف بما مر في كلام المصنف واشتهر عند العرفاء الشامخين ايضا ان للوجود مراتب : وجود حق ووجود مطلق ووجود مقيد . فالوجود الحق هو الله والمطلق فعله وفيضه المقدس، والمقيد اثره وقد ذكرنا في توجيه كلام «الشيخ الرئيس» انه لا نبالي بكون علية الحق لزيد بالامكان ان للحق علية حقة حقيقية هي عليته الذاتيه بالنسبة الى الوجود المطلق ، وعلية حقة ظلية هي عليته الفعلية في مقام فيضه المقدس ومشيته الفعلية و رحمته الواسعة بالنسبة الى الموجودات بالترتيب ، وعلية اضافية هي مفهوم اضافى زائد على ذاته عرضية له لا بمعنى المحمول بالضميمة بل كالخارج المحمول.

اذا عرفت هذا فنقول : مراد السيد (ره) ان العلية الحقة الحقيقية ـ وهي كون ذات المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المطلق و هو الفيض المقدس ورحمته التي وسعت كل شيء ـ عين ذاته لا العلية الصدورية التي بالنسبة الى المعلول الاول اولا وهي العلية الحقة الظلية التي هي الفيض المقدس فانها مقام ظهور الذات وانها وجه الذات الذى قال تعالى : «اينما تولوا فثم وجه الله» وماسيقول السيد(ره) : «ان وحدة العلية التي بازاء المعلول الاول عددية وانها وجوبه» لاينافي هذا ، لان للفيض المقدس اعتبارين : احدهما اعتبار انه علية المعلول الاول و بهذا الاعتبار وحدته عددية وانه وجوبه وثانيهما انه وجه الله وظهور الله و معية الله ←

اضافيين ومعنى ثالث اضافي، والذي هو عين ذاته - من الاولين - هو حيثية افاضة الخيرات المطلقة على الاطلاق بالذات لا الذي هو بحسب خصوصية ذات معلول خاص بخصوصه فالذي هو بحسب خصوصية ذات المعلول الاول انما هو لازم نفس ذاته (تعالى) لا انه عين مرتبة ذاته . والبرهان عليه من سبل ثلاثة .

الاول ان اعتبار وجوب صدور المعلول الاول (١) بخصوصه الذي هو واحد معنى العلية الحقيقية المتقدمة بالذات على ذات المعلول متأخر بالذات عن مرتبة امكانه ومتقدم على مرتبة وجوده كما عرفت في ترتيب المراتب العقلية السابقة على مرتبة وجود المعلول . فما يكون متأخراً عن مرتبة امكان المعلول كيف يصح ان يكون عين ذات مبدع الكل .

الثاني : ان وحدة المعلول الاول عددية فكذلك العلة هي بالنسبة اليه بخصوصه يكون واحدة بالعدد ايضاً ، ووحدة الحق (تعالى) وكبرياؤه متقدسة عن الدخول في باب الاعداد .

الثالث انه انما يصح ان يكون عين ذاته (سبحانه) من الصفات الكمالية ما يكون كمالا مطلقاً للوجود بما هو وجود، ومن المستبين ان كونه (جل ذكره) بحيث يصدر عنه بالفعل هذا المعلول ليس هو من الكمالات المطلقة للوجود بما هو وجود مع عزل النظر عن كل اعتبار سواه وكل خصوصية دونه بل هو من اوصاف المجد والكبرياء له (جل ذكره) بالقياس الى هذا المعلول بخصوصه وبالجملة : علوه ومجده هو انه في ذاته بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه كل وجود وكل كمال وجود لا ان هذه الذات بخصوصها صنعه،

← ونحوها من الالقاب الحسنى ، وبهذا الاعتبار وحدته حقة ظلية بل واحد بوحدة الحق تعالى وانه وجوب الكل - من قدمه.

(١) هذا جار بعينه في اعتبار وجوب صدور الخير المطلق الذي اختار انه عين الذات فانه اعتبار لاحق متأخر عن ماهية الكل فكيف جاز كونه عينه تعالى ؟ فان قيل : ان الكل مجموع ماهيات كثيرة وليست لها ماهية واحدة حتى يلزم المحذور ، قلنا فاذن ليس لها وجوب صدور واحد بل وجوبات لصدورات كثيرة ومن المحال ان تكون عينه تعالى - طمد.

وهذا الوجود بخصوصه فیضه فالاخیر کما له ومجده بحسب النسبة الی خصوصیات الموجودات والاول مجده وکما له بحسب ذاته علی الاطلاق وکذلك عزه وعلاه (جل سلطانه) هوان ذاته بحیث یدبر نظام الوجود ویخلق کل ماهیة وانیّة ویفعل کل ذات ووجود وکل کمال ذات وکمال وجود، لاان نظام الوجود بالفعل صوغه وصیغته، والموجودات باسرها خلقه وخلیقته ولذلك کان کماله فی فعالیته (۱) وخلاقیته ، قبل وجود الممکنات وعند وجودها علی سنن واحد کما مرّ نظیره فی عالمیته (تعالی) بکل شیء » انتهی ماذکره باختصاره.

اقول وفی کلام هذا السید الاجل موضع ابحاث .

الاول انه یلزم علی ماذکره ان یکون الصادر الاول عن الواجب امرین احدهما العقل الاول والاخر تلك الخصوصیة الزائدة (۲) علی ذاته کمانص علیه مرارا فی ماذکره من الکلام وفی ذی قبل فی فصل آخر وذلك ممتنع **لایقال** : لایلزم مماذکره کونهما معاً فی درجة واحدة بل الخصوصیة سابقة علی جوهر المعلول الاول فی الوجود **لانقول** (۳)

---

(۱) لانه کل الوجود وکله الوجود ، وکل الکمال وکله الکمال ، وهذا عبارته فی التقدیسات : «فلیس علوه ومجده بخلاقیته حین وجودها ، وبعالمیته مثلا فی مرتبة وجودها بل بکونه بحیث یترتب علیه وینشأ منه الوجود المنبسط علی الکل لانه جامع للنحو الاعلی من کل موجود بماهو موجود فهو خالق اذلامخلوق وعالم اذلامعلوم». ـ س قده

(۲) الجواب عنه علی مابینا مرامه (ره) ان الخصوصیة الزائدة لیست صادرة بل هی صدور وهی کالمعنی الحرفی لاهو ولاغیر وقد صرح فی المباحث الذوقیة من العلة والمعلول ان الوجود المنبسط لیس معلولا بل هو علیة الحق فلیرجع الی ماهناك ـ س قده .

(۳) **ان قلت** : هذا هو المتعین والمعیة فی الدرجة لاتحتمل ، لان الخصوصیة علة للعقل الاول والعلة والمعلول لیسا معین فی الدرجة.

قلت: کان المصنف یردد علی السید (ره) بانه اما ان یلتزم بالخلف واما ان یلتزم بصدور الکثیر عن الواحد فان العقل لمافرض صادرا اولا کانت الخصوصیة معه فی الدرجة لئلا یلزم الخلف وان التزم بالخلف لم یلزم صدور الکثیر عن الواحد لکن یلزم التسلسل ، لان اللازم المتأخر فی الوجود هو المعلول واللزوم فی الاصطلاح هو الاقتضاء او ینتهی الی خصوصیة لخصوصیة تکون عین الذات ـ س قده .

فالصادر الاول بالحقيقة هو تلك الخصوصية لاغير، فيحتاج صدوره الى خصوصية اخرى بالقياس اليها وتلك الخصوصية السابقة عليها ايضاً زائدة على ذاته حسب ماقرره، والكلام عائد في صدورها فيتسلسل الخصوصيات الى غير النهاية .

لايقال لعل تلك الخصوصية زائدة في اعتبار العقل وتحليله لافي الخارج، فيكون من العوارض التحليلية لذاته تعالى .

لانا نقول ليس الواجب (جل ذكره) ذاماهية(١) حتى يجري فيه التحليل العقلي كما يجرى فيما له وحدة خارجية وكثرة عقلية والواجب منزه عن انحاء الكثرة مطلقا: فكما هو بسيط في الخارج بسيط من كل وجه وكما ليس يمكن فيه عارض ومعروض بحسب الوجود كذلك لايمكن باى اعتبار اخذ .

الثاني ان حيثية كونه (تعالى) (٢) بحيث يصدر عنه المعلول الاول هي بعينه حيثية كونه (سبحانه) بحيث يصدر عنه كل خير ويفيض عنه النظام الاتم والانسان الكبير فان نسبة العقل الاول الى مجموع العالم وجملة النظام كنسبة صورة الشيء

---

(١) الاولى ان يقال يرجع حينئذ الى العلية الاضافية وليس الكلام فيها. واما ماذكره (ره) ففيه انه منقوض بالصفات الاضافية الزائدة عليه (تعالى) باتفاقهم ، فانها نسب واضافات محضة ، بل بمفاهيم الصفات الحقيقية فانها من حيث انها مفاهيم زائدة على الذات عقلا وان كانت عينا من حيث التحقق ـ س قده .

(٢) هذا منه (ره) غريب لان الحيثيتان تصيران واحدة وان كان المنبعثان عنهما واحدة وليس كذلك ، فاين الوجود المطلق المنبسط والوجود المقيد ؟ واين التجلي الاعظم ومجلاه واين الانسان الكبير وروح روحه اى الانسان الجبروتي فقط ؟ ومجموع الناسوت والملكوت والجبروت و النسبة بينهما كالنسبة بين العقل البسيط المذكور في كتاب النفس و الانسان الكامل . واذا كان للوجود مراتب فمرتبة منه هو العقل الاول ، و الانسان الكبير مجموع المراتب المجمولة، والوجود المنبسط اصلها المحفوظ من حيث ان مابه الامتياز في الوجودات عين ما به الاشتراك فكون المبدء الفعال بحيث ينشأ منه الوجود المنبسط غير كونه بحيث يترتب عليه الوجود التجردي العقلاني فقط ، و الاول عين ذاته دون الثاني عند العبد الاجل (ره) ـ س قده .

ذی الاجزاء الی اجزاء ذلك الشیء وقدمر ان الشیء شیء بصورته لا بمادته وان صورة الشیء هی نفسه وتمامه ، وقدعلمت ایضاً ان العقل كل الاشیاء (١) التی بعدها علی وجه اشرف وألطف فمتی قلت «العقل» فكأنك قلت «العالم كله» فحیثیة صدوره لاتغایر حیثیة صدور النظام الجملی الا باعتبار الاجمال والتفصیل، وقدعلم ان المفصل عین المجمل بالحقیقة وغیره بالاعتبار .

فاذن نقول كما ان كونه (تعالی) بحیث یفیض عنه الخیر كله ویعلم الاشیاء كلها عین ذاته المقدسة فكذا كونه بحیث یفیض عنه العقل ویعلمه عین ذاته بلاتغایر حیثیة

الثالث ان كون ایجاب العلة للمعلول بعد مرتبة امكانه حین ماكان المنظور الیه حال ماهیة ذلك المعلول لاینافی كونه سابقاً فی الوجود علیه ولا ایضا عینیة الشیء وتحققه فی الخارج ینافی كونه من الاعتبارات العقلیة لماهیة من الماهیات اذا قیس مفهومه الیها (٢) فان المنظور الیه اذا كان حال ماهیة الشیء و عوارضها واحكامها

---

(١) لاان كل الاشیاء هی العقل فقدبینا سابقافی الحواشی ان العقل كل الاشیاء لاان كل الاشیاء هی العقل وقدبین (ره) فی مرحلة العقل و المعقول معنی كون العقل كل الاشیاء وهو انه وجود مجرد و بسیط بوحدته یوازی كل مادونه بكثرتها فهو جامع فعلیاتها و كمالاتها دون حدودها و نقائصها وهذا هوالكثرة فی الوحدة وهو غیر الوحدة فی الكثرة و هذه الجامعیة سببها ان المراتب الطولیة كل مافی ادانیها فی عوالیها وكل مافی العوالی فی الاعالی وهكذا الی اعلی الاعالی وفی التغیرات الاستكمالیة الطولیة لاخلع ثم لبس ، بل لبس ثم لبس . نعم لما كان الامر هكذا والسنخیة معتبرة فی العلة ـ فاعلیة كانت اوغائیة ـ مع المعلول والماهیات محفوظة فی المراتب والوجودات حقیقة واحدة مابه الامتیاز فیها عین مابه الاشتراك كانت جامعیة النحو الاعلی من كل موجود علی وجه واحد بسیط جامعیة فعلیات النحو الادنی منه ووجدان الحقائق وجدان الرقائق كمامر فی استلزام الكثرة فی الوحدة للوحدة فی الكثرة الاان الكلام عند انحفاظ المراتب والاالم یكن صادر اول وثوانی ولم یكن اول صادر هوالعقل الاول بل بطل كثیر من قواعد الحكمة ـ س قده.

(٢) یعنی أن المتأخر مفهومه لاحقیقته وایضا وجوده الرابطی لاالنفسی ـ س قده .

كان نفسها لنفسها متقدمة على جميع الاغيار حتى ماوجب وجودها وعلة كونها، وكان الحكم بنفسها على نفسها مقدماً على كل حكم وبعده الحكم عليها بالامكان ثم بالحاجة فی الوجود الی الغير ثم بايجاب الغير وجودها ووجوب وجودها به ، ثم بانها موجودة مع ان الوجود الذی به توجد متقدم عندنا عليها فی الواقع وكذا ايجاب العلة متقدم على ذلك الوجود فلا منافاة بين كون خصوصية الايجاب و ما به ينشأ وجود المعلول عين حقيقة المبدء و بين ان نسبتها بحسب المفهوم الی ماهية المعلول فی اعتباراتها العقلية متأخرة عنها و عن امكانها .

الرابع ان كون وحدة الصادر الاول عددية على تقدير التسليم (۱) لانسلم ان مابازائها من المبدء يجب ان تكون وحدة عددية ولا يجب انحفاظ نحو الوحدة فی جانبی العلة والمعلول، والذی يجب انحفاظه من الجانبين هو اصل الوحدة مع ان وحدة العلة لابد وان تكون اقوی واشرف على ان ماذكره بعينه جار (۲) فيما اخذت خصوصية العلية الصدورية بالقياس الی مجموع العالم فهل لمجموع العالم وحدة اقوی وافضل من وحدة المعلول الاول ؟ والوحدة التی من باب الاعداد هی مما يتصور بازائها ومن نوعها اوجنسها وحدات اخری ذهنا او خارجاً يندرج معها تحت طبيعة واحدة ، فمتی يسوغ هذا المعنی فی العقل من جهة و قوعه فی العقل تحت ماهية كلية ، فكذا يجری فی النظام الجملی من جهة وقوعه تحت ماهية كلية عند العقل ، وكون المركب ذاماهية اولی من كون

---

(۱) ای : لانسلم اولا ان وحدة الصادر الاول عددية لانه كل الاشياء التی دونه كمامر - س قده.

(۲) هذا بناء على ماهو صريح كلام السيد (ره) من اخذ تلك الخصوصية بالنسبة الی مجموع العالم والانسان الكبير وكل وجود وكل خير ونحو ذلك من العبارات وهی ظاهرة فی الواحد بالاجتماع ، فيتوجه عليه ماذكره ان المركب اولی بالماهية من البسيط ، ولا يتوجه على ماذكرناه من اخذها بالنسبة الی الوجود المطلق المنبسط و الفيض المقدس و نحوهما من الالقاب الحسنی للجهة المقدسة النورية والوجود المنبسط لاماهية له وهو وجود الماهيات باعتبار وايجادها الحقيقی باعتبار وهو ظهور الوجوب الذاتی ولاثانی لظهوره - س قده .

البسیط ذاماهیة علی انك قد علمت ان البسیط لاماهیة له وان العقل انیّة بلا ماهیة (١) و المغایرة بینه (تعالی) و بین الهویات البسیطة والانیّات المحضة بالتقدم و التأخر والکمال والنقص .

الخامس ان قوله : « کونه (جل ذکره) بحیث یصدر عنه هذا المعلول بالفعل بخصوصه لیس هو من الکمالات المطلقة للموجود بما هو وجود »غیر مسلم ، بل وجود العقل (٢) بالفعل مطلقا من الکمالات المطلقة لطبیعة الموجود بما هو موجود فضلا عن وجود الخصوصیة المصدریة التی هی مبدأه ومنشاه والتخصیص الذی ینافی کون الشیء من عوارض الموجود بما هو موجود ومن کمالات الوجود المطلق هو مایصیر بها الشیء نوعاً متخصص الاستعداد کأن یصیر امراً طبیعیاً اوتعلیمیاً فکل مایصح ان یلحق الموجود المطلق من غیر ان یکون مشروطاً بتغیّر اوتقدّر اوتکثر اوانفعال فهو من عوارض الوجود المطلق وکمالاته وان کان بتقدم و تأخروشدة و ضعف و لذلك یبحث

---

(١) قد عرفت سابقا المناقشة فیه فان من لوازم وجود المعلول کونه محدودا یحمل علیه شیء ویسلب عنه شیء ولانعنی بالماهیة الاحد الوجود . علی ان المعلولیة لاتفارق الامکان والامکان لازم مساو للماهیة کماقیل وان کل ممکن فهوزوج ترکیبی له ماهیة ووجود، وکون العقول هویات بسیطة وانیات محضة انماهو بالقیاس الی مادونها لاالی مافوقها والهویة البسیطة والانیة المحضة علی الاطلاق لامصداق لهما الاهو تعالی . ومن هنا یظهر ان الماهیة لوسلبت عنها فلتسلب بالنسبة الی ما دونها حیث انها غیر محدودة بالنسبة الیه بلا عکس ، فافهم ذلك - طمد .

(٢) لان المرآد بالاطلاق المستفاد من قولهم «بماهو موجود» - فی بیان معیار الکمال - انما هو بالنسبة الی اشتراط التجسم والتقدر والتکثر ، وقد ذکرت فی اوائل حواشی الامور العامة ان الاطلاق المعتبر فی موضوع علم ماقبل الطبیعة ایضا هکذا و ذکرت ان السرفیه ان مناط سوائیة موضوع العلوم الطبیعیة والریاضة عن موضوع العلم الاعلی مثل مناط سوائیة الموجودات الامکانیة عن الوجود الحق الواجبی تعالی ، فانها منوطة بالتمادی المکانی والزمانی والمادة الهیولانیة فتذکر - س قده.

عنه في علم ما فوق الطبيعة معنى وماهية ، وفي علم الربوبيات وجوداً وانية .

اشعار تنبيهي ـ قد ذكر «صاحب روضة الجنان» قريباً من الايراد المذكور بوجه آخر على قولهم : « يجب ان يكون للعلة خصوصية بالقياس الى معلول معين لايكون لها تلك الخصوصية بالقياس الى معلول آخر لها فاذا كان المعلول واحداً جاز ان يكون تلك الخصوصية عين الفاعل البسيط والالم يجز» بقوله : وايضاً الخصوصية التى هى عبارة عن ذات الفاعل الواحد الحقيقي لا يمكن ان تسلب عنها بالقياس الى غير معلولها ، فان ذات الشيء لايمكن ان يسلب عنه اصلا لكن الخصوصية له بالقياس الى معلول معين مسلوب عنه اذا قيس الى غير ذلك المعلول ، فهي ليست ذات الفاعل فقط بل هى عبارة عن الفاعل مع مناسبة مخصوصة زائدة عليه وارتباط خاص ينضم اليه فلايكون واحداً حقيقياً » ثم اجاب عنه « بان معنى كون الخصوصية عين ذات الفاعل ان بها بنفسها يتعين ذات المعلول من غير انضمام معنى آخر اجنبى اليه اصلا ، وليس الذات مع غير هذا المعلول كذلك ، و لا يلزم منه ان يسلب عن نفسها بمجرد ذلك فتدبر واجد تجد » انتهى كلامه . ومراده ان الخصوصية التى بها يصدر المعلول الاول عن الواجب (جل ذكره) هى عين ذاته وسائر الخصوصيات التى بها يصدر عنه ما سوى المعلول الاول هى امور منضمة اليه والتحقيق ما قررناه .

نورمشرقي يزاح به ظل وهمي

قد اورد بعض المتأخرين من الاذكياء نقضاً على البرهان المذكور (من انه لو صدر عن الواحد امران مثل «ا» و«ب» فصدور «ا» ليس صدور « ب » فاتصف المبدء بالنقيضين) ـ بعد قوله : واجيب بان نقيض صدور «ا» «لاصدور ا» «لاصدور لا الف» ورد بان صدور «ب» ليس صدور «ا» فاتصف بصدور «ا» وبلا «صدور ا» فاذا لم يكن الذات واحداً حقيقياً جاز اتصافه بهما من جهتين واذا كان واحداً حقيقياً لم يجز اتصافه بهما لعدم التعدد ـ بهذه العبارة : «اقول : لوتم ما ذكروه لزم ان لايصدر عن الواحد واحد (١) ايضاً بل

---

(١) لانه في قوة صدور اثنين لااقل اذ صدر عنه وجوده ووحدته وتشخصه ونحو ذلك فصدر ـــ

لا يكون الواحد موجوداً ، اذكل موجود متصف بصفتين اعتباريتين ، واقلها الواحدة والشيئية والمفهومية الجزئية وغيرذلك ، فاتصف بالوحدة وبماليس بوحدة، وبالوجود وبما ليس بوجود الى غيرذلك ، فحاصل كلامهم على هذا التقدير قضية اتفاقية (١) مبنية على [عدم] امكان الواحد الحقيقي و يلزم ان لا يصدر عنه اثنان فما ذكروه مغلطة سخيفة» انتهى .

اقول البرهان المذكور في غاية الاحكام و المتانة و لا يمكن القدح في مواده و مقدماته لانها قضايا ضرورية ومواد برهانية ليست خطابية ولا جدلية ولاشعرية ولامغالطية ، و صورتها صورة منتجة ، لانه قياس استثنائي يستثنى نقيض التالي لينتج نقيض المقدم، هكذا : متى صدر عن الواحد الحقيقي امران ک «ا» و«ب» کان متصفاً بالنقيضين وهما «صدور ا» و «لاصدور ا» لكن التالي باطل فالمقدم كذلك وبيان اللزوم مامر ويمكن تصويره (٢) على صورة قياس شرطي اقتراني كما يسهل ذلك على من له قدم في فنّ الميزان ، فاذا كان القياس برهانياً ثم اشتبه تخلف حكم النتيجة في موضع فلايوجب ذلك الاشتغال بالقدح على البرهان الصحيح مادة وصورة كما هو شأن اكثر الناقضين (٣) والجدليين ، بل ينبغي للعاقل الطالب للحق ان يشتغل بالفحص والتفتيش

← الوجود وماليس بوجود ولم يصدالوجود من حيثية صدور «ماليس بوجود » فصدالوجود ولم يصدالوجود»وهو تناقض ـ س قده .

(١) وهي «كلما امكن الواحد الحقيقي لم يصدر عنه اثنان» اقول: بل حاصل كلامهم قضية لزومية هي «كلما تحقق واحد حقيقي لم يصدر عنه اثنان » لكنه متحقق لان ماذكره من الوحدة والشيئية ونحوهما وغيرمتكثرة لانها حيثية واحدة والظاهر عدم لفظ «العدم»ووجوده من قلم الناسخ اذمراده انه مبني على امكان الواحد الحقيقي وهوغير ممكن بزعمه فهذه قضية شرطية بلاوضع المقدم عنده ـ س قده

(٢) بان يقال متى صدر عن الواحد الحقيقي امران كان متصفا بالنقيضين و متى كان متصفا بالنقيضين كان مركبا ـ س قده.

(٣) فاذا رأوا اعدم المرجح الفائي بنظرهم القاصر في فعل المطلش من أخذ احد القدحين ←

لیتضح علیه جلیّة الحال ویرتفع شبهة مایختلج بالبال.

فنقـول فیرفع ماذکره - من ان کل موجود یتصف بمفهومات متعددة کالوجود والشیئیة والجزئیة وغیرذالك - : انا قداشرنا سابقاً ان تغایر المفهومات واختلافها بحسب المعنی لایوجب تکثرافی الذات لافی الخارج ولافی العقل بحسب التحلیل وهکذا الحال فی صفات الواجب (تعالی) فان مفهوماتها متغایرة لامحالة اذلیست العلم والقدرة والارادة والحیوة والسمع والبصر الفاظاً مترادفة ولاان اطلاقها اواطلاق بعضها علیه (تعالی) علی سبیل المجاز المرسل اوالتشبیه ، تعالی عن الشبه علواً کبیراً .

فهی مع کونها مغایرة المعانی والمفهومات کلها موجودة بوجود واحدمتشخصة بتشخص واحد ، لابمعنی ان الوجودزائد علی ذاتها، ولاان وجودها شیء غیر تشخصها، ولأن وحدتها غیروجودها بل الوجود الواحدالاحدی بنفس احدیته مصداق لهذه المعانی ومطابق بذاته وفردانیته للحکم بهاعلیه من غیر ان یقتضی صدقها علیه تغایرا فی الذات ولافی عوارض الذات حتی یصیرالموصوف بها مرکباً فی ذاته من امرین سواء کان الترکیب خارجیاً کالجسم المرکب من مادة وصورة فی الوجوداوذهنیاً کالماهیة المرکبة من جنس وفصل کالانسان المأخوذفی حد ماهیة الحیوان والناطق. فانااذاوجدنا جسم النار وقدصدق علیها انها فی ذاتها شاغلة للحیز وانها حارة -نحکم بان حقیقتها مرکبة فی الخارج من مادة مشترکة وصورة مخصوصة لان اتصافها بانها شاغلة للحیز من جهة ذاتها امر یعم الأجسام، فهواذن لاجل جسمیتها التی هی مادة مشترکة بینها وبین غیرها من الاجسام، ولهذا تنقلب الی عنصر آخر بنتقل المادة من صورتها الی صورة اخری . واتصافها بانها حارة فی نفسها امر یخص بها فهولاجل صورتها فالاتصاف بتینك الصفتین یوجب ترکیباً فی ذات الموصوف بهما ترکیباً خارجیاً

← من الماء یترکون القاعدة الکلیة القائلة بان کل فعل اختیاری لابدله من مرجح لاجل هذاالجزئی ، واذارأواالقتل شرا برأیهم الفاسد یدعون الاصل الشامخ الکلی «ان کل وجود خیر». والحال انه ینبغی ان لایرفضوا البدیهی ویتفحصون عن حال هذا الجزئی حتی یظفروا علی ان الشر عدم الحیاة ، ومقدماته طرا وجودات وخیرات وکذا فی القاعدة الاولی وقس علیهما الباقی - س قده .

وكذا اتصاف الانسان بالحيوة والنطق يوجب في الموصوف تركيباً عقلياً بحسب الماهية .

و ان ناقش في المثال (۱) فلنمثل له مثالا آخر من البسائط الخارجية فنقول اتصاف الخط بمطلق المساوات والمفاوتة من جهة مطلق الكمية و هو جنسه البعيد، و اتصافه بان اجزائه مجتمعة فی آن واحد من جهة اتصاله (۲) و هو فصله البعيد ، واتصافه بالاستقامة (۳) من جهة فصل آخرتحت جنسه المتوسط ، و اتصافه بالاستقامة مثلا من جهة فصل آخرقريب فهذهالامور ممايوجب الاتصاف بها تركيبافي ماهية الخط من معان متعددة وذاتيات متكثرة بحسب العقل فیظرف التحليل وان كانت موجودة في الخارج بوجود واحد ، كما ان اتصافه بكونه ضلعاً لزاوية و قطر المربع و سهما لمخروط ووتراً لقوس يوجب كثرة فيالعوارض واختلافا في الحيثيات التعليلية المؤدی الى كثرة العلل و الاسباب و بالجملة : اتصافه (سبحانه) بصفاته الكمالية (من العلم و القدرة وغيرها) لا يستلزم كثرة لا في الداخل ولا في الخارج ، لا في الذات (۴)

---

(۱) ای فی مثال الانسان وتركيبه العقلی بان يقال هذا ايضا تركيب خارجی ، لان الجنس والفصل فيالمركبات الخارجية يؤخذان مادة وصورة ـ م‌قده .

(۲) ينبغی ان يذكر قبله «واتصافه بان اجزائه متشاركة فيالحدود المشتركة من جهة اتصافه» ولعله سقط من قلم الناسخ ـ م‌قده.

(۳) الاولى ان يقال على وتيرة السابق: اتصافه بكون اجزائه على سمت واحداو بكونه اقصر الخطوط الواصلة ونحوهما من جهة استقامته وهی فصله القريب ـ م‌قده.

(۴) تعميم في الداخل من حيث كثرة المقومات و كثرة الصفات مثل الانسان الذی كثرت مقوماته وكثرت صفاته كعلمه وقدرته وارادته و غيرها . قوله «ولافی الوجود ولافی الماهية» تكثيرفی الكثرة من حيث ان الكل من آحادها وجودا وماهية . «ولافیالعين» بيان كثرة المادة والصورة «ولافی الذهن» لكثرة الجنس والفصل فيالمركبات الخارجية «ولافی الاعتبار» لكثرة الجنس والفصل فيالمركبات العقلية كالاعراض ؛ ففیالواجب (تعالى) ليس من انحاء الكثرة اذلاماهية ولامادة ولاصورة ولاجنس ولافصل ولاصفة زائدة ـ م‌قده .

ولا في عارض الذات ، لا في الوجود ولا في الماهية، لافي العين ولافي الذهن الافي الحقيقة ولا في الاعتبار ، وكذلك الصفات الاعتبارية التي يجوز اتصافه (تعالى) بها (كالموجودية والمعلوميةوالشيئية والعليّةوالسببيةوالمبدئيةوالاولية) ليست مما يوجب تكثراواختلافاًلافي العين ولافي الذهن، فان الاعتباريات التي تستلزم اختلافاً بالحيثيات والجهات هي مثل الامكان والوجوبوالقدم والحدوثوالتقدم والتأخر، ولهذاحكموا بانكل ممكنزوج تركيبي لاشتمالهعلى الامكان والوجود ، وحكموا بان امكانهلاجل ماهيته، ووجودهلاجل ايجاب علته، وكذا عدمحصولهفي مرتبةمن مراتب الواقعمع حصوله في الواقع مما يستلزم تركباً عقلياً في ذاتهكماان عدم حصوله في وقت مع حصوله في وقت آخرمما يستلزم تركيباً خارجياً في ذاته من مادة وصورة فهذه الصفات وان كانت اعتبارية توجبكثرة في الموصوف .

واما التي ذكرها المعترض نقضاً على الحجة المذكورة من الوحدة والشيئية والمفهومية وغيرها فليستمما يقتضيكثرة واختلافاً اصلا لافي الذات ولافيحيثيةالذات ولافيالصفةولافيحيثيةالصفة الامجرد المغايرة - في المعاني والمفهومات وقدمر- غير مرةأن اختلاف المفهومات انفسها لايستلزمضرورة اختلافاً في ذات الشيء ولافي صفته ولافي اعتباره هكذا يجب انيفهم الانسانالموحد اتصافه (تعالى) بالصفات الحقيقية وبالصفات الاعتبارية وبالاضافات والسلوب حسب ماقررناه واوضحنا سبيله وبينّادليله، ليصفو توحيده عنشوب الاشراك ، والايقع في ضرب من الاشراك والالحاد اوالتعطيل كمالاكثرالمعطلين الذين جعلواالله عضين والله وليّ الفضل العظيم .

حكمة عرشية يبطل بها شبهة فرشية

لعلك ترجع وتقول - راداً علينا مناقضاً لما قررنا من اتحادحقيقة العلموالقدرة والارادة وغيرها من نعوت الكمال وصفات الجمال عيناً وعقلا بلااختلاف حيثية لافي الخارج ولافيالذهن ولوبحسب الاعتبار - دبانه لوكان الامر كما قررت وصورتلكان

كل عالم قادراً(۱) وكل قادر مريداً، بل يلزم من ذلك كون كل موجود عالماً قادراً حياً مريداً مع ان الواقع ليس كذلك بديهة واتفاقاً ، فان كل احد يعلم ان الاحجار والجمادات ليست علماء قادرين مريدين" قلنا : لوكنت (۲) ايها المناظر المتعرض ! ذاقلب منور بنور الكشف و العرفان و ذا بصيرة غير محتجبة بحجب الاغشية و الاكوان لشاهدت جميع الموجودات التي في الارض والسموات عقولاً كانت اونفوساً اوصوراً اواجساماً اواعراضاً احياء عالمين قادرين مريدين ، لكن على تفاوت وجوداتها فان هذه الصفات اذا كانت متحدة "مع الوجود كانت شدتها وضعفها وكمالها ونقصها وخلوصها وشوبها تابعة لشدة الوجود وضعفه وكماله ونقصه وخلوصه وشوبه ، فالمادة الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها الخارجي ظهر ان وجودها متضمن للعدم، وظهورها مندمج في الخفاء ، وحضورها منحصل بالغيبة ، وبقاءها منحفظ بالتجدد والزوال ، واستمرارها منضبط بتوارد الامثال وذلك من وجهين .

احدهما من جهة الامتداد والانبساط في المكان وافتراق كل جزء منها عن سائر الاجزاء في الكون الوضعي والوجود التحيزي وقد علمت ان كونها في الوضع و الحيز هو بعينه نحو وجودها ، فاختلاف اجزاء الجسم في الوضع و المكان هو بعينه اختلافها في الوجود والتشخص ، وكون اجزاء الجسم بحيث حضور كل منها يستصحب عدم سائر الاجزاء هومقوم ذاته وحقيقة وجوده ومحصل ماهيته وهويته الاتصالية، فذاته

---

(۱) **ان قلت** : لامحذور في ذلك ، لان كل عالم قادر كيف ؟ ! و الطبيعة مالم تستوف القوى المحركة التي هي مناط القدرة لم تعط القوى المدركة ، وكيف لايكون كل قادر مريداً والقادر من يفعل بالشعور والمشية **قلت** : المراد انه كان كل عالم بالعلوم المكتسبة قادرا وكل قادر على الصناعات المكتسبة عالماً مثلا، اوكل حيثية علم حيثية القدرة وكل عالم من القوى المدركة قادراً من القوى العمالة ـ م قده.

(۲) ردعلى الاعتراض وهومشتمل على جوابين : احدهما مافي قوله : «فالماد الجسمية اذا حقق الامر في نحو وجودها» . وثانيهما مافي قوله الاتي: «واماالان لكل نوع من الانواع الطبيعية صورة اخرى مفارقة الخ» ـ طمد.

متقومة بالاعدام والاحتجابات ، فذاته في غشاوة من ذاته ، لان ذاته محتجبة عن ذاته بذاته وغائبة عن نفسها بنفسها فضلا عن ان يكون الشيء محتجباً بشيء آخر عن نفسه او خافياً بنفسه عنه شيء آخر اوغائباً بنفسه عن شيء آخر.

وثانيهما من جهة تجدد الطبيعة في الوجود وتبدلها في الكون وسيلانها كالماء الجاري شيئاً فشيئاً ، ودثورها آناً فآناً ، و حدوثها في كل حين بنحو آخر، فهاتان الجهتان برهانان على ان ليس للصورة الجرمية الهيولانية وجود علمي شعوري لالذاتها ولالغيرها الا بواسطة صورة مأخوذة منها(١) مطابقة اياها يكون لها حضور جمعي غير مادي ولامخلوط بالاعدام والظلمات والحجب والجهالات، فان كلما فرض منها علماً اوعالماً في اي آن مفروض كان غيره في سائر الآنات والازمنة، وكل مافرض حيوة اوحياً في حين مفروض كان موتاً اوفساداً في باقي الاحيان فلم يوجد منها علم مستمر ولاحيوة باقية، ولاارادة ثابتة، كحال اصل الوجود اذا دقق احد النظر وحدّق البصر فانه يجد ان نقصان الاجسام والماديات في الوجود هو بعينه نقصانها في العلم والحيوة والارادة، فكما ان اصل طبيعة الوجود فيها تشوب بالعدم حتى صار وجودها ضرباً من العدم لغاية النزول والخسّة فكذلك صورها التي في الخارج كانها صورة علمية قد نقصت وضعفت وتكدرت بدخول النقائص والقصورات في ذاتها فصارت علماً كلاعلم(٢) وحيوة كالموت وارادة كالكراهة، وقدرة هي بعينها العجز، وسمعاً هو الصمم، وبصراً هو العمى، وكلاماً هو السكوت .

فما ورد في الكلام الالهي من قوله (جل ذكره): «وان من شيء الايسبح بحمده ولكن

---

(١) استثناء تطفلي : فان انطباق العلم عليها بواسطة صورتها المثالية او العقلية هو الجواب الثاني الاتي بيانه. ، وفي التعبير عن صورها المثالية و العقلية بالصورة المأخوذة منها تسامح، فلو كانت الصور على مابها من الحضور والجمعية مأخوذة منها لكانت هي ايضا ذوات حضور وجمعية بل هي متنزلة من تلك الصور تنزل السافل من العالي ــ ط مد .

(٢) تتميم البيان بالتشبيه شاهد على كونه غير برهاني . والحق ان هذا الوجه لاــ يجدي نفعا ــ ط مد .

لا تفقهون تسبيحهم وقوله: ولله يسجد من في السموات ومن في الارض «وما حكمت بمكاشفات ائمة الكشف والوجدان واصحاب الشهود والعرفان أن جميع ذرات الاكوان من الجماد والنبات فضلا عن الحيوان احياء ناطقون ساجدون ومسبحون بحمد ربهم فهو امالاجل ان الوجود وكمالاته من الصفات السبعة (١-٢) متلازمة بعضها لبعض غير منفكة شيء منها عن صاحبه ذاتاً وحيثية، فكلما وقع عليه اسم الوجود لابد وان يقع عليه اسماء هذه الائمة السبعة من الصفات الا ان العرف العام اطلق اسم الوجود على بعض الاجسام دون اسم القدرة والعلم وغيرهما لاحتجابهم عن الاطلاع عليها، واما لان لكل نوع من الاجسام الطبيعية صورة اخرى مفارقة مدبرة لهذه الصور الطبيعية فياضة عليها باذن الله مبدع الامر والخلق بايراد الامثال، وتلك الصور المفارقة لكونها مقومة لهذه الصور الطبيعية نسبتها الى هذه كنسبة الارواح الى الاجساد، وبين الجسد والروح نسبة اتحادية كما ستقف عليه فهي حية بحيوتها عارفة بعرفانها بالحقيقة لا بالمجاز كما ظنه من لم يعرف الفرق بين الجسم بالمعنى الذى هو مادة وبينه بالمعنى الذى هو جنس، فانه بالاعتبار الثاني متحد بفصله متحصل بصورته التى هي بازاء مفهوم فصله كما اشرنا اليه وكلا الوجهين لطيف دقيق غامض بشريف، والاول اولى واشمل. والله ولي التوفيق .

---

(١) هي ماذكره المصنف بقوله «فصارت علما كلا علم الخ» و المشتقات منها هي ائمة الاسماء المشهورة والمعقودة لها فصول في الكلام وهي : الحي، العليم، المريد، القدير، السميع، البصير، المتكلم ـ س قده.

(٢) هي التي ذكرها في قوله «فصارت علما كلا علم وحياة كالموت الخ» وهي العلم والحياة والارادة والقدرة والسمع والبصر والكلام . وهي الصفات التي عدها الاشاعرة صفات ثبوتية وتبعهم فيه كثيرون . والحق ان اصولها ثلاثة : العلم والقدرة والحياة ، ويلحق بها السمع و البصر، واما الارادة والكلام فحالهما حال غيرهما من الصفات الفعلية في رجوعها الى الصفات الحقيقية بالتحليل والارجاع الى الحيثية الذاتية كما اشرنا اليه فيما تقدم ـ ط مد .

فصل (٦)

فى الاشارة الى منهج آخر فى ان الصادر الاول واحد غير مركب

و هو ان العلة المفيضية لابدّ وان يكون بينها وبين معلولها ملائمة ومناسبة . لا يكون لها مع غيره تلك الملائمة ، كما بين النار والاحراق والماء والتبريد والشمس والاضائة ، ولذلك لايوجد بين النار والتبريد والماء والاحراق والارض والاشراق تلك الملائمة، فلو صدر عن واحد حقيقى اثنان فاما بجهة واحدة او بجهتين، لاسبيل الى الاول لان الملائمة هى المشابهة ، والمشابهة ضرب من المماثلة فى الصفة ، وهى الاتحاد فى الحقيقة ، الاان هذا الاتحاد اذا اعتبر بين الوصفين كان مماثلة واذا اعتبر بين الموصوفين كان مشابهة فمرجع المشابهة الى الاتحاد فى الحقيقة .

ثم ان الواحد الحقيقى من كل وجه هو الذى صفاته لاتزيد على ذاته فلو شابه الواحد لذاته شيئين مختلفين لساوى حقيقته حقيقتين مختلفتين والمساوى للمختلفين بالحقيقة مختلف والمفروض انه واحد هذا خلف ولا سبيل الى الثانى و الا لم يكن العلة علة واحدة حقيقة ، وهذا قريب المأخذ مما سبق(١-٢) .

---

(١) والفرق ان ماسبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال . لفظ «المشابهة» ومبدء المبادى لايشبهه شىء ! - س قده .

(٢) وذلك لابتناء البيان فيه على الخصوصية التى تربط المعلول بالعلة ، وذكر بعض المحققين «ان الفرق بينه وبين ماسبق ان ماسبق انسب بمقام التنزيه بخلاف هذا الاستعمال لفظ «المشابهة» فيه ومبدء المبادى لايشبهه شىء» (انتهى) وهو فى محله ، فلان البيان لايخلو من رداءة فى التعبير لما فى قوله «لان الملائمة هى المشابهة والمشابهة ضرب من المماثلة فى الصفة وهى الاتحاد فى الحقيقة» الى آخر ماقال.

على ان هذا التعبير يخرج الكلام عن كونه بيانا برهانيا ، اذ لو كان المراد بالمشابهة والمماثلة معناهما الاصطلاحى وهو الاتحاد فى الكيف والاتحاد فى الماهية النوعية لم يجر البيان فيه تعالى، ولا فى شىء من العلل البسيطة الجوهرية. مضافاً الى كونه ممنوعا من اصله، ←

و اعترض علیه «بعض الازکیاء» بقوله «ویرد علیه ان الملائمة المعتبرة فی العلة لیست هی الاتفاق فی تمام الماهیة والمساواة فی‌الحقیقة بل فی‌خصوصیة بها یصدر هوعنها دون غیره‌کما فی النار والاحراق ، فان مناسبتها للسخونة لیست لتمام ماهیتها بل لخصوصیة صورتها الناریة، فلوکانت العلة ملائمة لذاتهاالامرین لم‌یلزم‌ان‌تساویهما فی الحقیقةوهوظاهر».

اقول اذاکانت العلة بسیطة‌کانت‌الخصوصیة التی‌بها تلائم المعلول تمام‌حقیقته وذاته بخلاف مااذاکانت مرکبة کالنار والماء ، فان الخصوصیة التی بها یصدرعنهاالاثر لایلزم ان‌تکون تمام حقیقتها بل‌یجوزان تکون داخلافیهاکالصورة الناریة للنارفی‌فعل الاحراق اوعارضاً لهاککیفیة الحرارة العارضة للماء المتسخن بالقسرفی‌فعله للسخونة فی جسم آخر .

ثم قال : «بقی‌النظرفی‌انه (تعالی) واحدحقیقی کما قصدوه، اذ ذهبوا الی انه (تعالی) وجودبحث بسیطبریء عن‌الماهیةوشوائب التکثرمطلقا ، لکنهم قالوا : «انه

← ولوکان‌المراد غیرذلک‌وانما عبر بالمشابهةوالمماثلةبنوع من‌التجوزوالتشبیه‌کانت‌الجملتان زائدتین لاتنفعان شیئا . وکان‌یکفیه ان‌یقال : والملائمة هی الاتحاد فی‌الحقیقة، ثم‌قوله : «الاان‌هذا الاتحاداذااعتبر بین الوصفین‌کان‌مماثلةو'ذااعتبر بین الموصوفین‌کان‌مشابهةفمرجع المشابهةالی‌الاتحادفی‌الحقیقة» (انتهی) یزیدالبیان‌ابهاما، اذالمراد به ان‌کان‌جعل‌الاصطلاح علی تسمیة الاتحاد فی‌الوصف مماثلة والاتحاد فی الذات مشابهة لم‌ینفع ذلک فی البرهان شیئا وان‌کان غیرذلک‌کان‌کون الملائمة مشابهة ممنوعا .

والاولی ان‌یقال فی‌تقریر البرهان : ان العلة المقتضیة یجب ان‌یکون بینها وبین معلولها مناسبة ذاتیة وارتباط‌خاص یرتبط به‌وجوده لذاته بوجودها لذاتها والارتباط‌الذاتی بین‌الوجودین‌یقتضی ـ بنوع‌من‌الوحدة ـ السنخیة بینهما بحیث لایفترقان الابالشدةوالضعف فلوصدر عن الواحد الحقیقی البسیط اثنان فاما بجهة واحدة اوبجهتین ، لاسبیل الی الاول لاستلزامه سیرورة ذلک‌الواحد اثنین‌وهوواحد هذاخلف . ولاسبیل الی‌الثانی لاستلزامه‌کون العلة مرکبة غیربسیطة هذاخلف ـ طمدم

علم باعتبار . قدرة من جهة ارادة من حيثية ، عاقل من وجه ، معقول من وجه» و اذا جاز هذه الاعتبارات في ذاته فليجز ان يكون منشئاً لصدور امور متعددة فلم يتفرع حينئذ ماذهبوا اليه من انه (تعالى) لماكان واحداً حقيقياً لم يصدر عنه الا امر بسيط مجرد لتركب الجسم عن الهيولى والصور ةواحتياج الهيولى الى الصورة، فلايكون معلولا اولاوالصورة ايضاً تحتاج في تشخصها الى العوارض والى الهيولى فلايكون معلولا اولاوالعرض يحتاج الى الموضوع ، وذلك المجرد ليس نفساً لانها مع البدن وتحدث بحدوثه، فهي اذن عقل مجرد وهو المطلوب» .

اقول : من زعم ان اتصافه (تعالى) بالعلم والقدرة وغيرهما من الكمالات الوجودية الموجود بما هو موجود مما يوجب اختلاف جهات و حيثيات ووجوه و اعتبارات حتى لايكون واحداً من جميع الجهات والحيثيات فلايخلص توحيده عن الاشراك نعوذبالله منه وقد اسمعناك ان حيثية كل صفة فيهاهي بعينها - اذاحققتها - حيثية الصفة الاخرى فعلمه (تعالى) بعينه قدرته ، وقدرته (تعالى) بعينها ارادته ذاتاً واعتباراً، وكذاعاقليته بعينها معقوليته ذاتاً واعتباراً كماصرح به «الشيخ الرئيس» في اكثر كتبه بهذه العبارة : «كون ذات البارى عاقلا ومعقولا لايوجب اثنينية في الذات ولا اثنينية في الاعتبار ، فالذات واحدة والاعتبار واحد لكن في العبارة تقديم وتأخير للمعاني .

و ان قلت العاقلية مضائفة للمعقولية والمتضائفان لايجتمعان في موضوع واحد من جهة واحدة لان التضايف قسم من التقابل ، فكيف يصح اجتماع العاقلية والمعقولية في شيء (١) واحد من الجهة الواحدة .

قلت: ليس الامر كمازعمته فانه لم يقم (٢) على ان كل متضايفين متقابلان لان معنى

---

(١) فيه ان المجتمعين هناك هما وصفا العاقل والمعقول ولااضافة بينهما وانما هي نسبة بسيطة غيرمتكررة ، واللتان بينهما النسبة المتكررة بالاعتبار - وهما العاقلية والمعقولية - فهما اعتباران عقليان غير خارجيين-ط مد.

(٢) كفى برهانا على ذلك كون المتضائفين من غير تقييد احد الاقسام الاربعة الخارجة عن تقسيم المتقابلين - ط مد.

الاضافه وحدها كون احد المفهومين بحيث يلزم من تعلقه تعقل الآخر و مجرد ذلك الحد (١) لايستلزم تقابلهما في الوجود ولاتغايرهما في‌الحيثية نعم قد يكون بعض الاضافات بخصوصها مايقتضي التقابل والتخالف في الوجود بين المتضايفين كالتحريك و التحرك و كالابوة والبنوة و التقدم و التأخرو العظم و الصغر و العلو و السفل لاان كل اضافة يوجب ذلك .

فالصحيح ان احداقسام التقابل الاربعة هو تقابل التضايف لا ان حد اقسامه هو التضايف كما توهمه الجمهور حسبمارأوا ان الحال في التضاد وغيره على هذا المنوال وهو وهم فاسد على ماهو التحقيق» .

ثم قال: «اقول : على ان في دليلهم هذا ايضاً نظرمن وجوه : منها ان الصورة عندهم جزءمن علةوجودالهيولاني البتةعلى مايشيراليه تلويحاً منهم ويلوح اليه اشاراتهم فهي في الوجودمتقدمة البتة على الهيولى فليجزان يصدرعن المبدءاولا معنى الصورة(٢) وطبيعتها وبتوسطها يصدر عنه الهيولى على ماذهبوا اليه في استناد الافلاك الى العقول التسعةواستناد هيولي العناصرالى العقل العاشر . ومنها ان كون حدوث النفس مع الجسم مطلقا ممنوع غير بيّن ولامبيّن،فلم لا يجوزان يوجد اولا نفساً من النفوس المجردة الفلكية ويوجد بتوسطها الفلك المتعلقة هي به اوغيرذلك انتهى قوله بعبارته .

اقول: كل من اعتراضيه في غاية السقوط لا يورده من له ادنى بضاعة في فن الحكمة فالذي ذكره اولا من ان الصورة جزء من علة وجودالهيولى وان كان صحيحاً كما نظراليه في مباحث التلازم بينهما ، لكنه ما اخذ كيفية جزئيتها لعلة الهيولى ،

---

(١) فيه ان حد التضايف هو كون كل من الماهيتين بحيث لاتعقل الامع تعقل الماهية الاخرى المعقولة بها على نحوتكرر النسبة، وهو يستلزم التغاير والتقابل اذلامعنى لكون وجود واحد بعينه وجوداً لماهيتين متمايزتين ، نعم يمكن ان يفرق بينهما اذاكانت الاضافة بين ماهيتين حقيقيتين او بين مفهومين اعتباريين فلاتغفل ـ طمد .

(٢) اى ذاتها لامن حيث احتفافها بالغرائب ـ م‌قده .

وماعرف ان الصورة باى وجه وآية حيثية سبب للهيولى ومتقدمة عليها ، والالماشرع فى تسويغ هذاالاحتمال ودرى انه امر محال فان التى هى شريكة علةالهيولى هى الصورة المطلقة بوحدتها المرسلة التى تفتقر فى تحصلها الوجودى وتشخصها (١) الجزئى الى استعدادخاص وعوارض مخصوصة لاتوجد الا فى الهيولى المنفعلة دائماً على نعت التجدد وهذا انما ينضبط بحركة وزمان وتجدد صورة بعد صورة مستتبعة لاستعداد بعد استعداد، فلايمكن ان يكون الصور الجسمانية اوالطبيعية اول الصوادروان يكون وجودها(٢) فى عالم الابداع قبل الاكوان المتجددة، وذلك لان وجودها لايخلو عن تناه وتشكل و مقدار مخصوص ووضع معين وغير ذلك من الامور .

---

(١) اراد انه لابد ان يكون نفس تلك الصورة المطلقة التى هى جزء علة مفتقرة بوجه غير دائر الى الهيولى ليتحقق التلازم بينهما ويؤدى التركيب الى وحدة ما، وذلك لانه ليس المراد بصورة مامفهومها الكلى ولاالفرد المنتشر منها كما هو لازم كلام هذا القائل ، بل الكلى الطبيعى من الجسمية والنوعية ، و الطبيعى موجود بوجود اشخاصه لابوجود عليحدة الاان اعتبار وجود الطبيعى غير اعتبار وجود فرده ، وهما بوجه كالان السيال والزمان فذاتها بماهى مرسلة محتاج اليها للهيولى فى الجملة وبما هى متشخصة ومتخصصة (اى متناهية ومتشكلة وبالجملة ملحوقة للواحق المادة من الانفصال والاتصال) محتاجة الى الهيولى ، لان الانفعال شأن الهيولى ولئلا يلزم التخصيص بلامخصص.

فاذا كانت الصورة معلولا اولا والمعلول لابدله من وجود فضلا عن كونه علة لمادونه ووجود الطبيعة وجود شخصها بعينه وشخصيتها لاتتم الابالهيولى ولواحقها لزم صدور الكثير عن الواحد بل كثرة جمة اشار اليها بقوله «وهذا انماينضبط بحركة وزمان الخ» لانها لابدان تكون فى درجه وجودها وايضا الصورة محتاجة الى الهيولى فى البقاء لانها محفوظة بتعاقب الاشخاص وحصول الاشخاص بالفصل والوصل والانفعالات وهى من لواحق الهيولى ـ س قده .

(٢) فى بعض النسخ «وان كان وجودها فى عالم الابداع قبل الاكوان» ومعناه حينئذ ان وجودها العلمى وكينونتها العقلية غير محتاجة الى الهيولى لكن لاتلازم بينهما فلابأس بعدم الحاجة رأسا لها واليها حينئذ ـ س قده.

وهي اما داخلة في قوام شخصيتها اومن الامارات و اللوازم للهوية التي ترتفع بارتفاعها الهويّة الشخصية لها ، وكل واحد من تلك الامور لايمكن ان يكون من لوازمها الحاصلة لذاتها من ذاتها مجردة عن المادة وانفعالاتها والا لكانت جميع الجرميات التي من نوعها متفقة في هذه اللوازم الشكلية و المقدارية و الوضعية حتى الاجزاء المفروضة لكل طبيعة جرمية بالقياس الى كلها فلم يتصور عند ذلك كل ولاجزء ، واللازم ضروري الاستحالة ، فكيف يجوز ان يكون اول الصوادر طبيعة مرسلة غيرمتحصلة ولا متشخصة ثم يصير قبل تشخصها علة متوسطة لصدور ما يفتقر هي في تشخصها الى ذلك الصادر بعدها ؟ مع ان العلة للشيء الواحد سواء كانت قريباً او بعيدا اوشرطاً اوجزءاً اوآلة لابد ان يكون بشخصيتها وهويتها متقدمة عليه.

و **اما** الذي قرروه (١) في مبحث التلازم « ان الصورة شريكة علة الهيولى» فهو انما يتصحح اذا كانت الصورة واقعة في عالم الحركات والانفعالات حتى تكون جائز التبدل والتعاقب ، وكونها جائز التبدل والتعاقب والاتصال والانفصال والوحدة والكثرة والحدوث والزوال من ضروريات الصورة الجرمية المشتركة بين الكل والنوعية العنصرية لذاتها وكذلك الصورة النوعية الفلكية ولو من بعض الجهات .

على انك قد علمت من طريقنا في حدوث العالم من اثبات التجدد والكون والفساد لكل صورة طبيعية ، فكيف يسع لعاقل ذكي ان يحتمل عنده كون صورة مادية اول الصوادر وهي عندنا متدرجة الوجود وفي الحكمة المتعارفة ملتئمة الحقيقة من حيثيتين حيثية بها قبل الهيولى وحيثية بها بعد الهيولى ، فالشيء الذي بحسب الحقيقة منتظم الذات من جهتين جهة فعلية بقائية وجهة انفعالية حدوثية لايمكن ان يكون سبباً لوجود ما يفتقر

---

(١) ماذكره اولا كان تحقيق التلازم ، والان بصدد دفع مااستند به هذا القائل من قولهم بان الصورة التي قالوا انها جزء العلة ماهي الواقعة في المادة فيلزم صدور الكثير كما حققنا ، مع انها متجددة بالذات فكيف ترتبط بالثابت القديم ؟ على ان معنى الشركة لعلة الهيولى ليس الان المؤثر الحقيقي في الهيولى وان كان هو العقل الان فيضه يمر على الصورة اولا وعلى الهيولى ثانيا فمثل هذا الموجود كيف يكون صادرا اولا للواجب تعالى ومصدرا لمادونه ـ عرفته

اليه في ذاته ولو من احدى الجهتين دون الاخرى الا ان يكون واقعاً في عالم الحركات والاستعدادات التي لايمكن حصولها الا باسباب كثيرة و علل ذاتية و عرضية.

وايضا لو فرض ان الذى صدر من الواحد هو الصورة وبتوسطها المادة فتلك الصورة اما صورة واحدة او صور كثيرة ، فعلى الثاني يلزم صدور الكثرة منه ابتداء وعلى الاول يلزم ان يكون بعض الاجسام علة لبعض وهذا مما يبطله البرهان .

ثم قوله: «على ما ذهبوا اليه من استناد الافلاك الى العقول التسعة، واستناد هيولى العناصر الى العاشر» .

اقول: الخلط فيه ظاهر(١) لان فيه قياس الواحد المحض من كل جهة الى الواحد الذى فيه كثرة من جهة عقلية كما في استناد الفلك الى العقل او الى الواحد الذى هو كثير في الخارج ايضاً بوجه كما في استناد الهيولى الى العقل، فان في الاول صدر الفلك - وهو واحد طبيعي ملتئم الذات من مادة وصورة - عن جوهر عقلي واحد قابل للتحليل العقلي الى جنس وفصل ، اووجود وماهية ، اوكمال وجودى ونقص عدمي، اوغنى وفقر فقد صدر مركب عن مركب الا ان التركيب في المعلول اشد من التركيب في العلة، والوحدة بالعكس، و هكذا الامر في كل مفيض ومستفيض، فاذا كان كذلك فكيف يقاس حال صدور المركب عن البسيط الحقيقي بحال صدوره عن المركب .

وفي الثاني نقول صدرت الهيولى المشتركة عن العقل باعانة الحركة المستمرة(٢) الفلكية التي لها في كل آن هوية اخرى بعد هوية كما للهيولى في كل وقت تهيئوا واستعداد آخر بصورة اخرى لاحقة من جهة اقترانها بصورة اولى سابقة فهيهنا، - بالحقيقة -

---

(١) لعله جعل المقايسة والتشبيه في كلام المعترض لصدور الصورة عن المبدء بجعل قوله «على ما ذهبوا الخ» متعلقا بقوله «فليجز ان يصدر الخ» و لك ان تجعله متعلقا بقوله «وبتوسطها الخ» والمقايسة ، لصدور الهيولى عن الصورة فلا يرد عليه شيء مما اورده كما لايخفى - س قده .

(٢) اى المطلقة من الحركة المستديرة الفلكية كما انه صدر عنه بانضمام الحركات الخاصة الفلكية المواد المخصوصة المنوعة بل الصور المنوعة العنصرية - س قده.

الكثير الخارجي علة للكثير الخارجي وان كان في ضمن ذلك استناد واحد منهم مشترك الذات من جهة وحدتها الضعيفة المبهمة الى واحد عددى من جهة انفراده عن ضمائم الحركات السماوية والاستعدادات الارضية فكيف يقاس هذا الواحد الذى مع الكثرة الى الواحد الذى هو قبل كل كثرة ولا يكون معه في مرتبة وجوده شيء فضلا عن كثرة اشياء .

واما الوجه الثاني له في الاعتراض فهو ايضاً فاسد لان نفسية النفس هي بعينها نحو وجودها وليست كسائر الاضافات العارضة للاشياء بعد وجودها وتحصلها كالابوة والاخوة والملك والسلطنة ، وليس الامر فيها كما هو المشهور ـ من ان نسبة النفس الى البدن كنسبة الملك الى المدينة ونسبة الربان الى السفينة ـ لان ذلك مبرهن البطلان كما حقق فاذن لا يمكن ان يتصور للنفس بحسب وجودها الشخصي مرتبة سابقة على البدن لا بالزمان ولا بالذات والهوية (١) فلو كانت علة للبدن فلا بد ان تكون متقدمة عليه وهو محال كما بيّناه .

وايضاً على طريقة الحكمة المتعارفة نقول: النفس هي الجوهر الذى يفتقر في فعله الى المادة فان الذى يستغنى في فعله وايجاده عن المادة ـ والايجاد متقوم بالوجود ـ فلا محالة يستغنى في الوجود عن المادة فيكون عقلا لا نفساً ، فاذا كان الامر كذلك فلا يمكن صدور ما هو مادة لفعل النفس من النفس ولا مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس ، اذ لا يمكن تحقق وضع لمادة تعلقت بها النفس بالقياس الى مادة اخرى يمكن صدورها عن نفس من النفوس قبل وجودها بل انما الذى يحتمل تسبب المادة بوصفها الخاص في صدوره من النفس هي الاعراض اللاحقة بالمواد بعد وجودها بل هيهنا قاعدة كلية (٢) في انه لا يمكن صدور

---

(١) على مذهبه من ان النفس جسمانية الحدوث روحانية البقاء وانها في اول المراتب طبع يتحرك جوهراً حتى يتصل اتصالا بلا تكمم وتكيف بمقام التروح والتجرد الحقيقي فلا سبق بالذات فضلا عما بالزمان ـ س قده.

(٢) هي ان كل قوة مادية مطلقاً وجودها وجود وضعى فايجاد وضعى ، لما ذكره من الايجاد متقوم بالوجود والوضع لا يتصور بالنسبة الى المعدوم ولا الى الموجود الذى هو الهيولى اذ لا وضع لها بالذات ـ س قده.

مادة جسمانية مطلقا عن قوة جسمانية اوصورة متعلقة بالمادة سواء كان التعلق بها فى اصل الوجود اوفى الفعل والايجاد . فسقط اذن احتمال كون الصادر الاول نفساً فلكية يصدر بسببها فلك من الافلاك .

على ان باقى الافلاك ان كانت فى مرتبة وجوده يلزم صدور الكثير معاً وان لم يكن فهو اما حاو فيلزم امكان الخلاء وان كان محوياً يلزم صدور ماهو فى مكان اعلى قبل تجدده(١) او بعد تجدده (٢) فيلزم امكان الخلاء مع لزوم صدور الاعظم الاشرف عن الاصغر الاخس وهذا كله من مجازفات الاوهام .

الفصل (٧)

فى قاعدة امكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب عن اصل امتناع صدور الكثرة عن الواحد الحق

قاعدة اخرى هى قاعدة امكان الاشرف مفادها ان الممكن الاشرف يجب ان يكون اقدم فى مراتب الوجود من الممكن الاخس وانه اذا وجد الممكن الاخس فلابد ان يكون الممكن الاشرف منه قدوجد قبله وهذا اصل شريف برهانى عظيم جدواه، كريم مؤداه ،كثير فوائده ، متوفر منافعه ، جليل خيراته وبركاته ، وقد نفعنا الله (سبحانه) به نفعاً كثيرا بحمد الله وحسن توفيقه و قد استعمله معلم المشائين ومفيدهم صناعة الفلسفة فى «اثولوجيا» كثيراً وفى كتاب «السماء والعالم» حيث قال -كما هو المنقول عنه - يجب ان يعتقد فى العلويات ماهو اكرم وكذا «الشيخ الرئيس» فى «الشفاء» و«التعليقات» وعليه بنى فى سائر كتبه ورسائله ترتيب نظام الوجود وبيان سلسلتى البدو والعود ، وامعن فى تأسيسه «الشيخ الاشراقى» امعاناً شديداً فى جميع كتبه «كالمطارحات» و«التلويحات»

---

(١) اذا المحدد الجهات هو الحاوى على الكل ولم يوجد بعد وهذا محوى وفرض انه فى مكان عال فوقع التجدد فى الفلك المحوى ولا تجديد من حاو - س قده.

(٢) اى بالخلاء لوجاز اذا لمفروض انه محوى فهنا خلاء حاوله ، وليكون مكانا للفلك الحاوى بعد وجوده فيلزم الخلاء ثم تعليل الاكبر بالاصغر - س قده.

وكتابه المسمى «بحكمة الاشراق» حتى في مختصراته «كالالواح العمادية» و«الهياكل النورية» والفارسي المسمى «بپرتونامه» والاخر المسمى «بيزدان بخش» قد استعمل هذه القاعدة في اثبات العقول واثبات المثل النورية (١-٢) ارباب الانواع وغير ذلك وقلده «محمد الشهرزوري» المورخ للحكماء في كتاب «الشجرة الالهية» في تحريرها وشرحها شرحاً مستوفاً **فنقول** في بيانه (٣) على محاذاة ماوجدنا في كتب الشيخ الاشراقي » : «ان الممكن الاخس اذا وجد عن الباري (جل ذكره) فيجب ان يكون الممكن الاشرف قد وجد قبله ، والا فاما ان جاز ان يوجد معه فيلزم ان يصدر عن الواجب لذاته في مرتبة

---

(١) لان يقال المجرد المحض اشرف من المجرد المتعلق وبعبارة اخرى الروح المرسل اشرف من الروح المضاف فاذا كان الثاني موجودا فليكن الاول موجودا قبله و بان يقال الانواع الطبيعية في عالمنا موجود وهي أدنى واخس من هذه في عالم العقول فلتكن موجودة قبلها ـ س قده .

(٢) تقدم الكلام عليه في بحث المثل من مباحث الماهية ـ طمد

(٣) يمكن ان يبرهن عليه بطريق آخر اسد واخصر ولنمهد له مقدمة هي ان كون الوجود حقيقة اصيلة مشككة مختلفة بالشدة والضعف والفعل والقوة والشرف والخسة ، ووقوع العلية والمعلولية في الممكنات ، وكون الجعل في الوجود يستلزم تحقق مراتب فوق الاثنتين في الوجود ولامحالة تختص واحدة منها بالواجب تعالى والباقية بالممكنات وبينها ماهو اشرف وماهو اخس، ثم ان رجوع وجود المعلول بالنسبة الى وجود العلة الفياضة الى الوجود الرابط الذي لايستقل في نفسه بوجه دون ان يتقوم بوجود نفسي هو المقوم له يوجب كون المراتب بحيث كل مرتبة ذاتية منها رابطة بالنسبة الى مافوقها متقومة به وهو مقومها ، فلو فرضناها سلسلة مترتبة من مراتب ثلاث كانت المرتبة الدانية رابطة متقومة بمافوقها لاغير ، و المتوسطة وجودا نفسيا مقوما لمادونها رابطة بالنسبة الى مافوقها متقومة به ، و العالية وجودا نفسيا متقومة لمادونها مطلقا. اذا تمهدت هذه المقدمة فنقول : لوتحقق ماهو اخس ولم يتحقق ماهو اشرف قبله سواء تحقق معه اوبعده اولم يتحقق اصلا لزم تحقق مافرض متقوما بالذات بدون مقومه هذا خلف ـ طمد.

واحدة من جهة واحدة شيئاً (۱) احدهما الاشرف والاخر الاخس وهو محال واما ان جاز وجوده بعد الاخس و بواسطته فيلزم جواز کون المعلول اشرف من علته واما ان لم يجز صدور الاشرف لامع الاخس ولا بعده ولاقبله کما هوالمفروض مع انه ممکن و الممکن لايلزم من فرض تحققه محال فان لزم فانما يکون لاسباب خارجة عن ذاته ودات موجده والا لم يکن ممکناً وهو خلاف المقدرفاذا فرض وجوده وليس بصادرفرضاً عن الواجب الوجود اولا قبل الاخس وقد استحال وجوده مع الاخس ولا بعده بلاواسطة او بواسطة معلول آخر من المعلولات ، فبالضرورة وجوده (۲) لکونه ممکناً ولم يکن علته واجب الوجود ولاشیء من معلولاته يستدعی جهة مقتضية له اشرف مما عليه واجب الوجود حتی يکون عدم حصوله فی عالم الوجود لعدم علته من جهة انه بمرتبة من الفضيلة والشرف يستدعی فاعلا اکرم واشرف من فاعل هذا الصادر ، وفاعل الصادر الاول ليس الاالباری الواجب تعالی فيلزم ان يکون ذاك الممکن مستدعياً بامکانه مبدعاً يکون اعلی واشرف من الاول سبحانه ، و ذاك محال لان واجب الوجود فوق ما لايتناهی بما لايتناهی فی الشدة .

و « شارح حکمة الا شراق » قد قرر هذا البرهان هکذا : « لو وجد الممکن الاخس ولم يوجد الممکن الاشرف قبله لزم اما خلاف المقدار اوجواز صدور الکثير عن الواحد اوالاشرف عن الاخس اووجود جهة اشرف مما عليه نور الانوار لان وجود

---

(۱) هذا انما يجری فی الصادر الاول واما مابعده من العلل المتوسطة التی هی اشرف مما دونها فلايستحيل صدوراکثر من واحد عن عالها لتقرر جهات کثيرة فيها ـ ط مد.

(۲) وههنا شقان آخران وهما استناد عدم وجوده الی وجود مانع مقارن لما هو اشرف منه اووجود مانع مما هو فی مرتبته من الشرف والخسة مع فرض کون الواجب (تعالی) هوالعلة له کما اعترف به المصنف (ره) فيما سيجیء من کلامه فی منع جريان القاعدة فی عالم المادة.

لکن يندفع الاحتمالان بان البناء علی جريان القاعدة فيما فوق عالم المادة ولاتضاد ولاتمانع هناك ـ ط مد ؛

الاخس انكان بواسطته (١)لزم الاول وانكان بغيرواسطة ـ وجازصدور الا شرف عن الواجب ـ لزم الثانى ، وانجاز عن معلوله لزم الثالث ، وان لميجزعنهما لزمالرابع ، واذا بطلت الاقسام كلها على تقديروجود الاخسمععدموجود الاشرف قبل بالذاتفذلك التقدير باطل ويلزم من بطلانه صدق الشرطية المذكورة وهى قاعدة امكان الاشرف ، واذلا اشرف من واجب الوجود ولا من اقتضائه ، فمحال ان يتخلف عن وجوده وجود الممكن الاشرف ويجب ان يكون اقرب اليه وانيكون الوسـايط بينه وبين الاخس هى الاشرف فالاشرف منمراتب العلل والمعلولات منغيران يصدر عن الاخسالاشرف بل العكس منذلك الى آخرالمراتب» انتهىكلام هذا الشارح بالفاظه .

تنبيهعرشي : المشهور عند المعتبرين لهذه القاعدة ان يراعى فـي جريانهـا شرطان احدهما استعمالها فى متحدى الماهية للشريف و الخسيس دون غيره والثانى استعمالها فيما فوق الكون والابداعيّات دون ما تحت الكون وما فى عالم الحركات ولما كان الوجود عندنا حقيقة بسيطة لايتفاوت افرادها فى ذاتها الا بالكمال والنقص فى نفس حقيقتهالمشتركة يتكثر بهما الماهيات (٢) نوعاً او فى عوارضها بامور

---

(١) وجه هذاالاشتراط امران: **احدهما** انالخسيس لابد انيكون منسنخ الشريف كماان النور الضعيف ناقص منالنورالقوى وهذاكماله ، لاانالبياض مثلاضعيف اوناقص من النور ، والبياض الشديدكمال البياض الضعيف ، والحرارة الشديدة للضعيفة وقسعليه .

وثانيهما انيسهل اثباتامكان الاشرف ، لانهاذاكان ماهيته عين ماهية الاخسوقد وقعت ولميلزم منهمحال وضح امكانه بخلاف مااذاكان ماهيته مباينة ـ سقده.

(٢) اذ الوجود مقول بالتشكيك والمقول بالتشكيك ماله عرض بحسب المـراتب المتفاضلة وراءمالكل مرتبة منالعرضالافرادى ، فالماهيات المنتزعة منالمراتب متخالفة نوعا والماهية المنتزعة منالعرض الافرادى متخالفة شخصا.

انقلت : اذاكان تكثر الماهيات بتكثر الوجود وقدقالوا : انتكثر الوجودبتكثر الموضوعات اىالماهيات . **قلت**:الوجودات واسطة فىالتكثر للماهيات واماتكثرالماهيات لتكثرالوجودات فواسطة فىالاثبات ـ س قده .

خارجة یتکثر بها افراد ماهیة واحدة شخصاً ـ والثانی لایکون الا فی عالم الحرکات و الاستعدادات ـ فالقاعدة جاریة فی اثبات الممکن الاشرف اذا وجد الممکن الاخس وان لم یکونا جمیعاً تحت ماهیة واحدة نوعیة ، لان اتحادهما فی طبیعة الوجود ـ وهی طبیعة واحدة بسیطة لا اختلاف لها فی ذاتها المشترکة ـ یکفی فی جریان القاعدة فی اثبات ان الاشرف من افرادها یجب ان یکون اقدم من الاخس وان کل مرتبة من مراتب الشرف بالاضافة یجب ان تکون صادرة عن الحق الاول جل ذکره .

واما الشرط الثانی فیجب مراعاته ضرورة لئلا یرد ان القاعدة لو کانت حقة لزم ان لایکون بعض الاشخاص ممنوعاً عما هو اشرف واکمل له ، ولیس الامر کذلک فان اکثر الخلق ممنوعون عن کمالاتهم العقلیة والحسیة مع ان حصولها لهم اشرف واکمل من عدم حصولها لهم، وذلک لان (١) القاعدة انما تکون مطردة فی الامور الممکنة الثابتة الوجود الدائمة بدوام عللها الثابتة المرتفعة عن تأثیر الحرکات الفلکیة والاوضاع السماویة والانوار الکوکبیة المقتضیة لحدوث الحادثات وزوال الممکنات بحسب تضادها فی الوجود وتمانعها فی المکان والزمان وینافیها فی المادة والموضوع کالمرکبات العنصریة والاشخاص المتکونة، فان الحرکات السماویة کما انها مؤثرة فی وجودها کذلک مؤثرة فی عدمها فان کثیراً مما فی عالم الکون والفساد یمکن علیها فی ذاتها وهویتها اشیاء کثیرة کمالیة ثم تصیر ممنوعة عنها باسباب اخری خارجة عن ذاتها ، فهی ربما تکون محرومة عما هو اکمل واشرف

---

(١) محصله ان البرهان السابق انما یجری فیما کان الاشرف علة للاخس ولم یکن هناک مانع یمنع وذلک انما یجری فیما وراء عالم الکون واما فیه فلا علیة للاشرف بالنسبة الی الاخس ویمکن اقتران الحوادث بالموانع فلا مجری للقاعدة و العبارة ـ کما لاتری ـ لاتخلو عن مسامحة مافان المحذور الذی ذکره انما یجری فی الامور الجسمانیة الکائنة الفاسدة واما الاجرام العلویة التی یرون دوام وجودها وتنزهها عن الکون و الفساد فلامانع من جریان القاعدة فیها لکن قوله: «ان القاعدة انما تکون مطردة فی الامور الممکنة الثابتة الوجود الخ» لایشملها لکونها متحرکة بجواهرها غیر ثابتة فی وجوداتها ـ ط مد.

لممانعة اسباب سماوية وعلل طبيعية تابعة لاستعدادات ارضية تابعة للحركات السماوية بانوارها واوضاعها ومطالعها و مغاربها فاذن يجوز ان يعطى الشيء الواحد امراً شريفا تارة وخسيساً اخرى بسبب اختلاف الاستعدادات له .

واما الامور الدائمة فان شرفها وخستها تابعان لشرف الفاعل و خسته لا غير، فلا يختلف الامور هنالك الا لاختلاف الفاعل اولاختلاف جهات الفاعل ، فيفعل بالاشرف الاشرف وبالاخس الاخس فاتضح الفرق بين ما يطّرد فيه امكان الاشرف وبين ما لا يطرد واندفع السؤال .

ومما يجب ان يعلم (١) ان الخسيس في الاشياء الكائنة والفاسدة و ان امكن ان يكون متقدماً على الشريف زماناً وطبعاً بحسب الاعداد (كالنطفة تتقدم على الحيوان والبيضة على الدجاج، والبذر على الشجر، والعنصر على الجماد) لكن عند التأمل يظهر ان الشريف متقدم على الخسيس ذاتاً بحسب الايجاد، وان الفضل والكمال للمتقدم بالذات في الايجاد والخسة والنقيصة للمتأخر بالذات فيه وقد مر سابقاً ان ما بالفعل متقدم (ابداً) على ما بالقوة على الاطلاق وانك لو تصفحت الاشيـاء وترتيبهـا بالذات لا بالعرض لوجدت ان الشريف متقدم دائماً على الخسيس وان الوجوب متقدم على الامكان، والجزئي متقدم على الكلي و الفصل متقدم على الجنس والشخص على النوع و الصورة على المادة، والوحدة على الكثرة، والاتصال على الانفصال والوجود على العدم والخير على الشر، والصدق على الكذب .

شك و تحقيق . ان على برهان القاعدة بحثاً قوياً وشكاً عريضاً (٢) وهو ان

---

(١) اشارة الى امكان جريان القاعدة في الغايات الشريفة الضرورية للاشياء ، فانها متقدمة لذوات الغايات بحسب الحقيقة وان كانت متأخرة عنها بحسب الظاهر وقد تلخص من جميع ما ذكره ان القاعدة تجرى عنده اولا في العقل الاول وكل عقل من العقول الطولية، وثانيا في العقول العرضية التي هي ارباب الانواع ، وثالثا في الاشباح المثالية ، ورابعا في الاجرام الفلكية ، وخامسا في الغايات الوجودية الشريفة الضرورية ـ ط مد .

(٢) وصف البحث بالقوة والشك بالعويصة من جانب العلامة الدواني والافعل طريقة نفسه فالامر هين ـ مرقده.

في نظم البرهان خلطاً (١) بين الامتناع والامكان بالذات ، وبين الامتناع والامكان بالقياس الى الغير فمن الجايز ان يكون ماهو ممتنع بالذات ممكناً بالقياس الى الغير لا بالغير لان الامكان لا يكون بالغير كما مرّ ومن الجايز ايضاً كون الممكن بالذات بحيث يكون الممتنع الذاتي ممكناً لابد بل بالقياس اليه فجهة اشرف مما عليه واجب الوجود وان كانت ممتنعة بالذات لامحالة لكن لا يمتنع امكانها بالقياس (٢) الى الممكن الاشرف المستدعي اياها .

قال « العلامة الدواني » في « شرحه للهياكل » - بعد تحرير البرهان بصورته و مادته - انما يتم ابطال الشق الاخير لوكان امكان المعلول مستلزماً لامكان العلة ، وهو منقوض بان انتفاء المعلول الاول ممكن مع ان علته (وهي انتفاء الواجب) مستحيل والتحقيق ان امكان المعلول يستلزم امكان العلة نظراً الى ذات المعلول ، بمعنى انه اذا نظر الى المعلول لم يوجد فيه ما يوجب استحالته و انتفاء ذلك ممنوع في صورة النزاع كما في صورة السند .

قال ويمكن ان يقرر هكذا: ماليس موجوداً قبل الموجود الممكن ليس ممكناً اشرف منه وينعكس بعكس النقيض الى قولنا : «ماهوممكن اشرف فهوموجود قبله» بيان الاول انه لوكان ممكناًاشرف فعلى تقدير وجوده اما ان يوجد من الواجب بلا

---

(١) اما بين الامكانين فلان امكان المعلول لا يستدعي ازيد من امكان علته بالقياس اليه لا امكانه في ذاته كذاته . واما بين الامتناعين فلان امتناع العلة بالذات لا يستلزم امتناعها بالقياس الى معلولها بل يجامع امكانه بالقياس . فالجهة الاشرف ممتنعة بالذات وليس لها الامتناع بالقياس الى الممكن الاشرف و ايضاهي ممتنعة بالذات وليس لها الامكان بالذات لكن لها الامكان بالقياس الى الممكن الاشرف . كل ذلك عند الباحث والشاك ولما كان الامتناع بالقياس اعم من الامتناع بالغير امكن ان يعمم لشمل الخلط بزعم الباحث بين الامتناع بالغير والامتناع بالذات كما في آخر كلام العلامة الدواني من قوله «والحق انه اريد الخ» - س قده.

(٢) كما في الممتنعين بالذات حيث لاعلاقة بينهما فامتناع كل منهما بالذات لا يصادم امكانه بالقياس الى الاخر - س قده.

واسطة وقدفرض وجود الاخس منه بلاواسطة فيلزم صدورالكثيرعن الواحد، اوبواسطة وتنحصرفي الاخس فيلزم كون العلة اخس من المعلول ، واللازمان محالان ومايلزم منه على تقديروجود محال فهو محال فامكانه يستلزم كونه محالا .

وفيه ايضاً مثل النظر السابق والحق انه ان اريد بامتناع الاشرف (١) مايشمل الامتناع بالغير فهوكذالك وان اريدالامتناع بالذات فلايتم كماذكر» انتهى قوله بالفاظه

اقول في حله : ان الامكانات - كماعلمت من طريقتنا - تابعة للوجودات بحسب انبعاث الماهيات الممكنة عن مراتبها، فالمجعول بالذات والصادرمن الفاعل هووجود اي ماهية كانت ثم العقل يحلل الموجود بضرب من التحليل الي طبيعة الوجود ومعنى خاص كلي هوالمسمى بالماهية كمامر وتلك الماهية هي المتصفة بالامكان اذا لوحظت في ذاتها من حيث هي هي من غيراعتبار الوجود ولاالعدم ، فالماهيات وامكاناتها تابعة للموجودات وجميع سلسلة الوجودات ينتهي الى الواجب جل ذكره، فلايتصور ممكن من الممكنات لايكون وجوده اذا فرض مستند الى واجب الوجود اوالى مايستنداليه ولا ان يكون بحيث يستدعي امكان وجوده علة هي ممتنعة بالذات ، فان ذلك من مجازفات الوهم .

---

(١) الي قوله «وايضا نقول» ليس المراد ان الممكن الاشرف لاوجودله عندالمورد فلاماهية له فلاامكان له ليرد عليه اولا انه منقوض بالممكنات التي لاوجودلها في الخارج كالمتقابع ان لها امكانا وانه يكفي فيه وجودها الذهني . وثانيا انه يلزم الدور لان معرفة امكان الممكن الاشرف وماهيته موقوفة على معرفة وجوده حينئذ ومعرفة وجوده موقوفة على معرفة امكانه وماهيته اذمالم يعرف العقل ماهيته وامكانها لم يحكم عليها بالوجود بل المراد ان الامكانات تابعة للماهيات وهي للوجودات ، والوجودات تابعة للوجوب الذاتي بل ظهورله والامكان جواز قبول الوجود والعدم من الواجب بالذات او من الممكن المستند اليه فكيف يكون الاشرف ممكنا ؟ والحال انه يلزم ان يكون قابلا للوجود من الجهة الاشرف الممتنعة بالذات وهذا مجازفة وهمية عرفية ومثل ان يقال «زيد ممكن الوجود» لانه جائز ان يقبل الوجود من شريك الباري - س قده.

و ايضاً نقول من طريق آخر (١) ان الواجب بالذات يتعالى ويتعاظم عن ان يكون مرتبة من الكمال والشرف يتصور ان يمتنع عليه بل كل كمال و فضيلة وكل حيثية فعلية وجهة وجودية (٢) يجب ان يتحقق فيه على وجه اعلى واشرف.
فكلما فرضت مرتبة من مراتب الشرف والفضل انها فوق ماعليه واجب الوجود فهي عند الفحص والبرهان يعلم انها فيه لامحالة اذلاجهة فيه غير جهة الوجوب بالذات اذلووجدت فيه جهة امتناعية اوامكانية لم يكن بسيطاً كماعلم من برهاننا على التوحيد، فكل كمال يستدعي ممكن بالذات له يجب ان يكون موجوداً فيه او فيما يستنداليه اذالواجب الوجودبالذات هوالواجب الوجود منجميع الجهات والحيثيات الوجودية التي تفرض او توجد في كل شيء من الاشياء ، فذاته الاحدية الحقة تامّ وفوق التمام من كل جهة كمالية وجميع حيثية وجودية تمامية غيرمتناهية وفوقية غيرمتناهية لانه وراء مالايتناهى قوة في التأثير الايجادي بمالايتناهى قوة في الشدة الذاتية الوجوبية التي لاحظ لاحد منها ولانصيب لعقل من العقول القدسية من الاطلاع عليها والتشوق اليهاوالتعشق لها وانما البرهان يؤدي الى اثباتها ويحكم بثبوتها ، فلايمكن ان يتصور مرتبة من مراتب المجد والشرف ولامرتبة منمراتب اللاتناهي بجهة من جهات الشدة

---

(١)**ان قلت:** كيف ينفى الامتناع وبناء البرهان كان على امتناع الجهة الاشرف مما عليه الواجب تعالى .

قلت : مقصوده نفى امتناع جهة كمالية يستدعيها ممكن واقعي لا مفروض كمايقوله المورد عنه تعالى ، لانه الغني المغني ، والصمد الذي يملك حوائج السائلين ينادي بقوله(ره) «فكل كمال يستدعي ممكن بالذات الخ» فالموردفرض ماهية امكانية انها استدعت خصوصية وجهة اشرف في الواجب وانها ليست فيه وهذامحال فاحش . وبطريق آخر يقول : كل جهة كمالية يفرض انماتمتنع عليه فاذاوقفت النظر فهي فيه بالوجوب مثل قولهم «صرف الوجود الذي لااتم منه كلما فرضت ثانيا له فهو هو، لاغيره» ـ س قده .

(٢)احتراز عن الجهات العدمية والحدود والنقائص ، فانها ممتنعة عليه وترجع الى سلب السلب وهوالاثبات ـ س قده .

والعدة والمدة لاتكون متحققة فی ذاته البسيطة الحقة اولايكون ثبوتها وتحققها فی ذاته علی وجه اعلی واشرف بالوجوب الذاتی ، لما مر من ان جميع الحيثيات الوجودية نسبتها الی ذاته (تعالی) ليس الاعلی وجه الضرورة الذاتية الاولية .

واذا اتضح هذا فقد انكشف انه ليس فی صنع البرهان المذكور خلط بين الامكان بالذات والامكان بالقياس الی الغير ، ولااشتباه بين الامتناع بالذات والامتناع بالقياس الی الغير هذا، ثم الذی ذكره هذا الفاضل المشهور بالتحقيق و التدقيق ليس بصحيح فی نفسه و الاشكال الذی يرد فی المشهور علی قولهم : « الممكن لايستلزم محالا » بامكان عدم المعلول الاول و استلزامه لعدم الواجب لايندفع بما ذكره ، فان الامكان الخاص بالقياس الی الغير انما يتصور بين شيئين لايكون بينهما علاقة ذاتية ونسبة ايجابية علية ،ومعلولية واما اللذان بينهما هذه العلاقة فللعلة وجوب بالقياس الی معلولها لاحتياجه اليها وللمعلول وجوب بالقياس الی علته لاقتضائها اياه فالاشكال المشهور غير مندفع بما قرره ولاالبرهان المذكور منقدح بماصوره .

واما : حل الاشكال فقد مر بيانه مناموافقاً لطريقتنا من ان المعلول ليس الانحوا من الوجود علی طريق الاستتباع والوجوب واما الامكان فهو حال الماهية المأخوذة فی ذاتها ولاعلاقه ولاارتباط بين الماهية وبين العلة وجوداً ولاعدماً فامكانها لايستلزم شيئاً من وجود العلة و عدمها اذلو استلزمت فی ذاتها بذاتها علة لكانت من حيث هی مرتبطة مجعولة بها وذلك باطل كما سبق . واما النظر الی الوجود الذی هی متحدة به فليس له حيثية الاحيثية الوجوب بالواجب بالذات والقيام بالقيوم الحق وهو الوجوب التعلقی لاغير ولايمكن فيه فرض اللاوجود لانه فرض النقيضين مواطاة و اشتقاقاً جميعاً لما مر ان الوجود موجود فی ذاته فالممكن غير مستلزم للمحال والمستلزم للمحال اعنی عدم المعلول الاول لعدم الواجب ـ هو غير ممكن فی نفسه بل هو فی نفسه محال بالغير الذی هو المحال بالذات ولا جهة فيه غير المحالية (١) فتفطن .

---

(١) اذلو كانت فيه جهة الامكان وهو عدم لاستوت نسبته الی الوجود والعدم وهو محال ولو كانت فيه جهة الوجوب الذاتی لاجتمع الوجوب الذاتی والامتناع الغيری وهو ايضا محال ←

اشکال فکری وانحلال نوری

انه قد وقع لنا فی سالف الزمان اشکال معضل علی قاعدة امکان الاشرف هو ان العقول انوار محضة متفقة فی حقیقة النوریة البسیطة متفاوتة بحسب الشدة و الضعف فی اصل تلك الماهیة النوریة علی طریقة حکماء الفرس والاشراقیین ، وهی عندنا وجودات صرفة غیر مشوبة بعدم خارجی متفقة فی طبیعة الوجود المطلق و هی حقیقة بسیطة خارجیة متفاوتة بالشدة والضعف کمامر مراراً .

فیلزم علی کل من المنهجین ان یوجد بین کل اثنین واقعین فی سلسلتی العلیة والمعلولیة افراد بلانهایة وکذا بین نور الانوار و المعلول الاول یجب ان یوجد آحاد بلا نهایة لاشتراك النوریة الوجودیة بینه (تعالی) و بین سائرالانوار الصرفة و الوجودات المحضة ، وذلك لانه مامن مرتبة من الشدة الاویتصور (۱) بینها وبین ماهو اشد منها مرتبة اخری بل مراتب غیرمعدودة یکون هی اشد من تلك المرتبة واضعف مما فوقها ، فقاعدة امکان الاشرف جاریة فیها حاکمة بتحقق وجودها فتکون موجودة لامحالة وکذا تجری و تحکم بوجود مرتبة بینها و بین کل من الطرفین و هکذا الی مالانهایة له ، فیکون بین کل عقل وعقل ونور و نور وجود عقول و انوار غیرمتناهیة مجتمعة مترتبة ترتباً ذاتیاً و هو ممتنع علی انها محصور بین حاصرین ، بل یلزم هناك وجود سلاسل غیرمتناهیة .

ولوکانت فیه جهة الامتناع الذاتی لاجتمع الذاتی والغیری من الامتناع وقد تقدم بیان استحالته فی مبحث الجهات ، هذا . ونظیر البیان جاء فی الوجود الواجب بالغیر .

وقد تبین بذلك ان کلا من الوجود والعدم اماان یکون واجبا بالذات اوواجبا بالغیر وان الذی تجتمع فیه جهتان ـ نفسیة و غیریة ـ هی الماهیة تجتمع فیها الامکان الذاتی مع الوجوب اوالامتناع بالغیر ـ طمد.

(۱) سیما وقد حقق ان الشرف والخسة من الامور النسبیة التی کل منها بالنسبة الی مافوقها ادون وبالنسبة التی ماتحتها اعلی ـ ن قده .

وهذا الاشكال مما عرضته على كثير من فضلاء العصر وما قدر احد على حله الى ان نوّر الله قلبى وهدانى ربى الى صراط مستقيم وفتح على بصيرتى باب ملكوت السموات والارض بمفتاح معرفة نفسى، فان معرفة النفس مفتاح خزائن الملكوت وذلك انى نظرت الى نفسى فوجدتها انيّة صرفة لا يدخل فيها جسد ولا عضو من الاعضاء كقلب او دماغ او بخار يسمى عند الاطباء بالروح ولا ايضاً يدخل فيها امر ذهنى ولا ماهية عقلية لان جميعها يغيب عن ذاتى وذاتى لا تغرب عن ذاتى ابداً كما استفاده «صاحب التلويحات» «عن الفيلسوف المعلم للمشائين» فى الواقعة ثم وجدت ذاتى وانيتّى غير محدودة فى حد معين ومرتبة مخصوصة لا يتعداها بل رأيتها مع وحدتها وبساطتها تعقل الاشياء المعقولة بذاتها وتتخيل الصور المتخيلة بذاتها وكذا تدرك الصور المحسوسة بذاتها لا كما توهمه كثير من النظار ان النفس تدرك المعقولات بذاتها وتدرك غيرها بالآلات «عنوانه ان المدرك بالذات للمتخيلات والمحسوسات هى آلة النفس لا النفس وهذا فى غاية السخافة والبطلان .

كيف؟! والمستعمل للالة الجزئية فى أمر جزئى محسوس لا بدّ ان يدركها لا محالة و الا لم يكن الآلة آلة طبيعية ولا القوة قوة نفسانية بل حيوانـاً مبائن الذات الا انه صار بقوته ومادته ونفسه وجسده عضواً من اعضائنا كالبصر والاذن وغيرهما وتجويزه خروج عن الغريزة العقلية نعم هذه الآلات استعمالاتها مخصصات لحدوث الادراكات والمدرك بالذات فى الجميع هى النفس كما سينكشف لك زيادة فى الايضاح فى مباحث علم النفس .

فاذن النفس الانسانية مع وحدة وجودها وهويتها لها درجات ذاتية من حد العقل الى حد طبيعة والحس فلها مقام فى عالم العقل و مقام فى عالم المثال و مقام فى عالم الطبيعة وكلّ واحد من هذه المقامات الثلاثة ايضاً متفاوت الدرجات قوة وضعفاً وكمالا ونقصاً فحس يكون اقوى اشد من حس آخر فى باب الحس كالبصر اقوى من السمع، وكذا خيال اقوى وانور من خيال آخر فى باب التمثيل وعقل اشرف واوضح من عقل آخر فى باب التعقل فهى مع صرافة وحدتها كثيرة المقامات رفيعة الدرجات فاذا كانت النفس حالها

كذلك فالعقول اولى بهذا الحال فعلى هذا القياس حال كل عقل فى وحدته الجمعة المنطوية فيها مراتب و حدود غير متناهية فرضية موجودة بوجود واحد اجمالى (١) اعلاها واشدها هومايلى ادون‌مراتب ماهو فوقه وادناها وانقصها هو مايليه اعلى‌مراتب ماهو تحته ويتلوه في سلسلة الابداع .

وان سئلت عن الحق فالعقول القادسة على تفاوت طبقاتها طولا وعرضاً كلها من المراتب الالهية و الشئون الصمدية و السرادقات النورية لانه سبحانه رفيع الدرجات ذوالعرش واما تعددهالاجل تعددآثارها من‌الافلاك وغيرهامن‌انواع البسائطوالمركبات فذلك‌لايقدح في وحدتها في‌الوجود بل‌انما يوجب ذلك‌كثرة الجهات والحيثيات‌فيها باعتبارالشدة والضعف و العلوّ والدنوّ و الكمال و النقص فتفعل بالاشرف الاشرف من الطبائع و بالاخس الاخس منها و بالاعلى الاعلى من طبقات الاجرام كالفلك الاعلى ومايتلوه، وبالادنى الاسفل منهاكالارض السفلى ومايعلوها وكذاقدمهاودوامها ببقاء الله (تعالى) لاينافي حدوث العالم وتغيرماسوى‌الله جميعاً كما اتفق عليه جميع اهل الملل واقمنا البرهان القاطع الخالى عن الجدل‌كما سنوضحه ايضاً فيما بعد اشدايضاح.

وذلك لمااشرنا اليه مراراًانها من حيث ذاتهامن‌لوازم الاحدية والشئون الالهية

---

(١) فلاتعدد ولاآحاد مقصودة متناهية فضلا عن‌كونها غير متناهية . فضلا عن‌اجتماعها وترتيبها . بل‌مراتب عشرمثلا لموجودواحدمفارق محض هوعقل الكل كماانه علم‌الله‌وقدرةالله ومظهرالله الاعظم بل‌ظهوره الاتم . ونظير هذاالسؤال والجواب مافي مسئلة اخرى يقولبها المصنف (ره) هي‌ان في‌ترقيات المواد وفي‌الانقلابات لابدان يكون برزخ بين صورة وصورة كالبخاربين الماء والهواء ، وكالطحلب بين‌الجماد والنبات، وكالاسفنج بين‌النبات‌والحيوان وكالمسوخات‌بين‌الحيوان والانسان، وكالصورة المثالية بين‌الروح الامرى والروح‌البخارى والدم المعتدل بين‌الروح البخارى والبدن الطبيعى ، فيردالسؤال‌انه‌يلزم برازخ واموراغير متناهية لاستدعاء ذلك برزخاً آخربين ذلك البرزخ والطرف وهلم جرا والجواب ان هذه المراتب‌متصلة واحدةوالبرازخ غير مفصولة عن‌الاطراف كالاطراف كل‌واحد منها عن‌الاخر والكل شيء واحد ذومراتب ـ س‌قده .

وهی لوامع وجهه (تعالی) وتجلیات نوره واما من حیث نسبتها الی ما یصدرعنها علی التدریج والتجدید من خلق جدید فهی حادثة من هذه الجهة متجددة، لان العلة مع المعلول فی الوجود من جهة ما هی علّة له فلامحالة یتجدد بتجددها لکن کیفیة هذا التجدد من جانب العلة الثابتة الذات، ونحو ارتباط المتغیر بالثابت الذات مما یصعب ادراکه علی اکثر النظار ویسهل علی من وفّق له من ذوی الابصار.

تبصرة مشرقية

اعلم ان للوجود المطلق حاشیتین: احدیهما واجب الوجود وهو الغایة فی الشرف لانه غیرمتناهی الشدّة فی الکمال وغیرمتناهی القوة فی الفعل. والاخری الهیولی الاولی وهی الغایة فی الخسّة لانها غیرمتناهیة القصورعن الکمال وغیرمتناهی الامکان والقوة فی الانفعال ولاینتزل الوجود الیها ما لم یقع له المرور علی جمیع الاوساط المترتبة وکذا لم یرتفع الوجود فی الاستکمالات الی التقرّب الی الله (تعالی) مالـم یقع له المرور علی جمیع الحدود المتوسطة بینها وبین الله (تعالی) علی الترتیب الصعودی.

فاذا تقررت هذه المقدمة بالبرهان ـ کما اشرنا الیه سابقاً و سیتضح لك ایضاً لاحقا زیادة ایضاح انشاء الله ـ ظهر وتبین انه کما یمکن اثبات الموجودات المتوسطة بقاعدة امکان الاشرف یمکن اثبات کثیرمنها بقاعدة اخری لنا ان نسمیها قاعدة امکان الاخسّ وقد استعملناها حسب ما اشار الیه «معلّم الفلاسفة» فی کتاب «اثولوجیا» فی کثیرمن المواضع.

منها ان الارض وغیرها من بسائط العناصر بعدان ثبت ان لکل منها مدبراً عقلیاً وصورة مثالیة (۱) فی عالم المفارقات ثبت ان لها نفساً نباتیة ولها ایضاً حیوة

---

(۱) ای فی السلسلة النزولية بقاعدة امکان الاشرف وغیرها؛ فیثبت لها بقاعدة امکان الاخس نفساً لئلایکون وصولها الی تلك الغایة العقلیة (ای المدبر العقلی) کالطفره فیجب وجود الممکن الاخس فی الصعود قبل الممکن الاشرف الذی هو العقل. والمراد بالنفس للبسائط الصور المثالیة لها وبالقوة النباتیة ماهی الشبیهة بها اذ معلوم ان القوة النباتية للمرکبات، وبالحیوة ←

نفسانية وقوة خياليّة موجودة في عالم البرزخ (١) .

ومنها انجسمانية مباشرة للحركة بعدالنفس الحيوانية وقبل الميل المستدير الذى هومن قبيل الاعراض .

ومنها ان للنبات طبيعة جوهرية شأنها حفظ التركيب وحفظ الكيفية المزاجية وهي المزاولة للمادة باستخدام النفس النباتية اياها ، وليست هذه القوى اعراضاً كما هوالمشهور(٢) بلجواهر الاان وجودها غيرمباثن لوجودماهيقوة له الـىغيرذلك من المواضع التى سيقع لك العثورعليها انكنت من اهله انشاء الله .

الفصل (٨)

فينتيجة ماقدمناه من الاصول، ثمرة مااصلناه فيهذهالفصول

فنقول ذاته جلّت كبريائه فيغاية الكمال و الفعلية والوجوب بحيث لايتطرق فيه شوبعدم ونقيصة ، فاوّل مـايصدرويترتب عليه يجب انيكون اشرف الموجودات التى لايصفوعن شوب عدمونقص فيجبانيكون ذلك منجنس العقول دونالنفوسفضلا عمادونها ، وذلك لان النفوس بماهي نفوس قدشيب فيها ضربان من العدم .

احدهما العدمالتحليلي الذهنى الذى لاعين له في الخارج ، لانّهمندمج في الوجودفلايوجبتركيباًخارجياًولاذهنياًالافيظرفالتحليلالعقليحيثيحلّل العقلكل

←النفسانية والقوة الخيالية ؛ انالدار الاخرة لهيالحيوان وانهاعين العلم والشعور والمعلم الاول اطلق عليها الكلمة النباتية والكلمة الحيوانية والمصنف(ره) ارادانباتامورحقه على رأيهوفروع دقيقه واماانبات امور اتفاقية وفروع جلية منقاعدة امكان الاخس فمثلانا اذا علمناأنلحيوان باصرة علمنا انله مشاعراخرى لانها أخس وادون منها وكذا فيكلبالنسبة اليمادونه وكذا اذااعتقدنا انله مدركة اذعنا بالقاعدة انله محركة قبلتلك المدركة او اعتقدنا انله شوقية اعتقدنا انلهعاملة قبل تلك وقسعليه نظائره ـ سقده.

(١) هذامن الفروع الاتفاقيه ـ سقده.

(٢) اذلا تناسب نفسها التي هي قريب منعالمالامر ـ سقده .

موجود دون الحقيقة الصمدية الي طبيعة اصل الوجود والـى كونه محدوداً بحدٍّ معين من الوجود ففيه زيادة اعتبار غير اعتبار طبيعة الوجود بما هووجود ، فذاتهاكانهامر مزدوج الحقيقةمن وجود وعدم ، وكمال ونقص ،وخير وشر ونور وظلمة ووجوب وامكان وماهية وهويّة الاان عدمه مضمحل بالوجود وشره بالخير ونقصه مندمج في الكمال و وظلمته مقهورة تحت شروق النور ، و امكانه مطوى في الوجوب و ماهيته في عين الهوية الوجودية فليس له في نفس الامر عدم ولا شريّة ولانقص ولا ظلمة ولا امكان ولاماهية بل في اعتبار من الاعتبارات الذهنية .

وثانيهما هو العدم الواقعي المستلزم للتركيب الخارج في الشيء من العدم والوجود اعني القوة والفعل، فانالنفس ابدأفيهاشيء بالقوة وهوكمالها المنتظر ،وشيء بالفعل و هو وجودها اذلو لم يكن لهاكمال مترقب ولاحالة منتظرة كانت عقلا لانفساً ففيها نوعان من العدم ، فلا يصح ان يكون هي اقرب المفطورات من الحق الواحد واشرف الدرجات بعد درجة الاول ولا يصح ايضاً ان يكونمن جنس الطبائع والصور المقارنة للمواد ، لان مقارنتها مقارنة افتقارية في الحقيقة والفعل جميعاً، ففيهادخول العدم من ثلاثة اوجه : الوجهان المذكوران في النفس،الوجهالثالث ان العدم سبب لوجودها ، والوجود سبب لعدمها و العدم الاول هو قوة وجودها ، والعدم الثاني عنها هي مادة تكونها وتقدم الاول عليها (١) تقدم بالطبع، وتأخرالثاني عنهاتاخر بالذات(٢)

(١) يريدكون المادة سببالتشخص الصورة وكون الصورة شريكة الفاعل لوجودالمادة و العدمان الحافان بالطبيعة ـ و هي متحركة الجوهر ـ هما القوة السابقة و الفعلية اللاحقة . ـ طمدظله.

(٢) انماكان هذاالتأخر بالذات معانه ايضاً بالطبع حيث انتقدم الصورةعلى المادة تقدم العلة الناقصةلاالتامةحتىتكون بالذاتاى بالعلية . لانه وانكان بالطبع فيالموضعين اذكلاهما تقدم العلة الناقصة ـ الاانهما بالتفاوت لان تقدم القوة على الحادث كتقدمالمعد على المعدله ، وهوكالتقدم الزماني حيثلايجتمعان ، اذالاستعداد لايجامع فعلية المستعدله بخلاف تقدمالصورة علىالمادةفانهاشريكة الفاعل وهي فاعل ناقصلها والمادة تجامعهاالاانها تكون قبل، ومع وبعد، وانماكانت المادة عدمالانهاقوة الشيء وقوةالشيءبماهي قوة الشيء ليست بشيء ـ س قدهء.

فذاتهـا في كل حين محفوفـة بالعدمين (١) لانهـا تدريجية الحصول وجوداً وبقاء والفرق (٢) بين النفس والطبيعة انها - اعنى النفس الكلية الفلكية- مستمرة الحقيقة الذاتية متجددة الهوية التعلقية ، فلها في ذاتها الشخصية حيثيتان ، احديهما تجردية عقلية باقية. والاخرى تعليقية تدبيرية متبدلة، واما الطبيعة فانما هي عين(٣) الهوية التعلقية المتجددة في ذاتها الشخصية وان كان لكل طبيعة نوعية سبب عقلي ذو عناية بها لكنها خارجة من جهة استغراقها في الهيولى عن ذلك المدبر النورى ، و ظاهر ان الصورة المقدارية لتضاعف الاعدام فيها لايمكن ان يكون اول الصوادر .

و تلك الاعدام اولها عدم الكمال الأتم (٤) اللازم للقصور الامكاني و الثاني هو فقد الكمال المنتظر ، والثالث فقد ذاته عن ذاته في كل وقت و زمان و الرابع غيبة ذاته عن ذاته في كل حد ومكان واما الهيولى الاولى فهي القوة الصرفة و الامكان الاستعدادى المحض .

و قيل الفرق بينها و بين العدم الذى هو احد الاسباب الثلاثة (٥) للكائنات

---

(١) الظاهر في التفريع ان يقال «فذاتها مصحوبة العدمين» وهما القوة والمادة، لكن قال هكذا ، لان العدمين - الماضي والاتي - منبعهما القوة والمادة - س قده .

(٢) عند لعدم شوب العدمين - الماضي والاتي - بالنفس كما في المقارنات بان الشوب في النفس باعتبار الفعل لا الذات ، بخلافه في المقارنات - س قده.

(٣) وهي وان كانت ثابتة بالنظر الى حركاتها التوسطية لكنها مشتركة بينها و بين النفس - ط مدظله .

(٤) هذا غير العدم التحليلي الذى مضى لان ذلك سلب ضرورة الوجود والعدم عن ماهية الشيء بخلاف هذا وانما لم يذكر هذا هناك وذلك هنا - ومثله العدم الذى هو لازم التمادى السيلاني فلم يذكره هناك مع ان الطبع سيال - اعتماداً على فهم الفطن في الاجزاء واما العدم اللازم للتمدد المكاني - اعني الرابع - فهو مخصوص بالصورة المقدارية لانها القابل للابعاد بالذات - س قده .

(٥) وعبر ارسطو عنها بالرؤس الثلاثة . وعبارة بعضهم : «ان العدم من المبادى» ومرادهم الاستعداد السابق الذى لولاه في الكائن لم يكن الكائن كائناً حادثا - س قده .

مع السببين الآخرين - وهما الصورة والهيولى - ان العدم معدوم بالذات موجود بالعرض والهيولى موجودة بالذات معدومة بالعرض .

و معنى هذا الكلام ان العدم السابق المحادث المتجدد الهوية والذات وان كان متحداً مع وجود جزئه السابق (١) بالعرض لكنه بالذات عدم لهذا الجزء الحادث، واما الهيولى فانها موجودة بوجود هذا الحادث بالذات لانها مستكملة به متحدة معه لكنها قوة استعدادية عدمية بالقياس الى مابعده من المتجددات بالتبع و ليست قوة بالقياس الى ماتصورت به بالفعل فهي موجودة بالذات معدومة بالعرض ، فان القوة على شيء لم يوجد بعد بالفعل لا بد وان تكون قوة لشيء موجود بالفعل، فهي من حيث انها قوة على الشيء معدومة ومن حيث انها قوة من الشيء (٢) اوقوة للشيء اوقوة بالشيء موجودة متداوله، اوبه .

واما العرض فبالضرورة متأخر عن وجود الموضوع كتأخر الهيولى عن الصورة ، وهو اشد تأخراً عن الموضوع من الهيولى عن الصورة لما علمت ان لها ضرباً من التقدم على الصورة بخلاف العرض فانه متأخر عن موضوعه من كل وجه فلا يكون اول الصوادر وقد علمت ان ليس للبارى (جل ذكره) عرض قائم به اوصفة زائدة قديمة اوحادثة كالارادة القديمة اوالحادثة التي اثبتها الاشاعرة والكرامية حتى يتوهم متوهم ان اول الموجودات عنه (تعالى) عرض موضوعه ذاته (تعالى) فاذن اول مايوجد بعد الذات الاحدية من كل وجه موجود واحد مستقل الذات والفعل جميعاً ، فلا يكون الا عقلا محضاً لانتفاء الوجود (٣) من الهيولى والوحدة من الجسم ، والاستقلال في الذات من الصورة والعرض وفي الفعل من النفس .

---

(١) وهومادته الموجودة قبل الصورة والحاملة لاستعدادها ـ س قده.

(٢) كهيولى النطفة مثلا ، فان القوة منها وفيها وحقها ، اوقوة للشيء كجسم النطفة اوقوة بالشيء كالصورة النوعية المنوية ،فان المستعد شيء ومابه الاستعداد شيء ، ومابه الاستعداد هو المخصص للمستعد بالمستعد له ، ولولاه لم يتخصص الاستعداد ، وهو متفنن ، وبتفننه تفنن الاستعداد فيمابه للانسانية كمامر ، ومابه للفرخية الصورة البيضية ، وللنبات الصورة البذرية وقس عليها ماعداها ـ س قده.

(٣) اى بنحو الفعلية ـ س قده.

تبصرة تفصيلية

المناهج لاثبات هذا الموجود المفارق القدسي المتوسط في الشرف والعلو بينه (تعالى) وبين عالم الخلق ، الواسطة لافاضة الخير والجود على الدوام كثيرة (١) .

الاول من طريق النبوة والالهام كما اشار اليه سيدنا سيد المرسلين (سلام الله عليهم وعليه وعلى آله اجمعين) بقوله : «اول ماخلق الله العقل » وقوله : « اول ماخلق الله القلم» لانه واسطة لتصوير الموجودات وترتيب النظام ، كالقلم لتصوير الكلام وترتيب الارقام ، وقوله : «اول ماخلق الله نوري» وقوله : «خلقت انا وعلي من نور واحد».(٢)

والثاني من منهج امتناع الكثير عن الواحد(٣) فبالضرورة يجب ان يكون اقرب

---

(١) بعضها يثبت العقل الاول كالوجهين : الثالث والرابع . وبعضها يثبت مطلق العقل المجرد كالباقي . ـ طمد ظله.

(٢) وجه الدلالة في الحديثين ان المراد بالنور فيهما : النور الحقيقي وهو العقل و روحانيته هي بالعقل الكلي لا الجزئي ، و في اصطلاح الاشراق يسمى العقل الكل بالنور القاهر كيف؟! ومطلق العلم نور لانه ظاهر بالذات ومظهر للنير الذي هو المعلومات والعقل علم وعالم ومعلوم .

والنقليات كثيرة : منها ما في الغرر والدرر سئل(ع) عن العالم العلوي فقال(ع) «صور عارية عن المواد، خالية عن القوة والاستعداد ، تجلى لها فاشرقت ، وطالعها فتلألأت ، القى في هويتها مثاله واظهر عنها افعاله» . منها حديث كميل عن علي (ع) فانه بعد ماقسم النفس الى اقسام اربعة وذكر قواها وخاصيتها ومبدءها ومنتهاها قال(ع) : «والعقل وسط الكل». ومعلوم ان العقل الذي هو وسط ومركز للنفس القدسية وللنفس الكلية الالهية هو العقل الكلي لاالجزئي . ومنها حديث الاعرابي عن علي (ع) فانه بعد تقسيم النفس وذكر احكامها وسؤال السائل ، النفس الالهية الملكوتية الكلية قال (ع) : «قوة لاهوتية وجوهرة بسيطة حية بالذات اصلها العقل» الى ان قال «العقل جوهر دراك محيط بالاشياء من جميع جهاتها عارف بالشيء قبل كونه فهو علة الموجودات ونهاية المطالب». وهذا كما ترى نص في المطلوب ـ س قده.

(٣) و هو الذي ذكره من اول الفصل الى التبصرة والمنظور من اعادته احمالا تعديد الادلة واستيفائها والاحاطة بجميعها ـ س قده.

الاشياء منه ذاتاً واحدة بسيطة متبرئة عن ملابسة العدم الخارجي والقوة الاستعدادية مستغنية في ذاته وفي فعله عن غير مبدعه وقيومه ليصح ان يكون واسطة في افاضة الخير والجود من المعطي الحق على ماعداه من المخلوقات ورشح الفيض الدائم على سائر المجعولات فهو لامحالة امر عقلي وجوهر قدسي لانتفاء هذه النعوت من الجسم وجزئيه وهما المادة والصورة ، وكماله وهو النفس فضلاعن العرض .

الثالث من سبيل امكان الاشرف ولاشبهة في ان العقل (١) اشرف من سائر الممكنات وهو فرد (٢) من افراد الوجود ومرتبة من مراتبه ، والوجود طبيعة واحدة نوعية على الوجه الذى قررناه وان لم يكن نوعيتها باعتبار عروض الكلية لها في الذهن كما في الماهيات فيكون الموجود الاشرف ممكنا لامحالة بالامكان العام فيجب حصوله قبل الاخس ، فالموجود الاول عنه (سبحانه) وجب ان يكون اشرف الذوات العقلية والجواهر النورية، واشدّها قوة ، واكملها هوية وابعدها عن النقيصة والقصور، واقربها الى مبدء المبادى وغاية الغايات .

الرابع من مسلك الملائمة والمناسبة الذاتية بين المقتضى والمقتضى والعلة التامة ومعلولها ، والفاعل التام وفعله، فيجب ان يكون المناسبة الذاتية الحاصلة للعقل الاول والمعلول الاقدم اتم واكمل مايتصور من المناسبات بالقياس الى اىّ ممكن فرض بعده فاذن ان هو الآ اكرم العقول القادسة و ابسط الجواهر العقلية و انور الذوات النورية بعد نور الانوار .

---

(١) المراد بهعلى ما هو ظاهر العبارة : مطلق العقل وهو معنى جنسي تحته انواع العقول التي كل واحد منها نوع منحصر في فرد ، فالحجة انما تتم بمقدمة اخرى مطوية هي ان العقول كثيرة مترتبة شرفاً و نظير هذا الوجه في الحاجة الى هذه المقدمة الوجه التالي - طمدظله .

(٢) الى قوله «نوعية» اشارة الى ماسبق من الشرط في المشهور من استعمال «قاعدة امكان الاشرف» في متحدى الماهية النوعية للشريف والخسيس دون غيره وعند المصنف(ره) كان اتحاد سنخ الوجود كافياً ــ س قده .

الخامس من جهة اخراجها بالقوة الى ما بالفعل للنفوس في باب كمالاتها العلمية والعملية ، فان شيئاً من الاشياء اذا كان بالقوة في كمال ثم صار بالفعل في ذلك الكمال فمخرج ذاته من حد القوة الى حد الفعل لا يمكن ان يكون ذاته، والا لكان الامر الواحد مفيداً ومستفيداً عن نفسه لنفسه .

وايضاً لو كانت الذات بذاتها مقتضية للخروج من القوة الى الفعل لما كانت بالقوة اصلا وايضاً الخارج من القوة الى الفعل اشرف واكمل من حيث الفعل واخس وانقص من حيث القوة والقبول فلو كان خروجه منها اليه من تلقاء ذاته لكانت ذاته اشرف من ذاته وذاته انقص من ذاته ليفعل ويقبل ويكمل ويستكمل وبالجملة يلزم ان يكون معطى الكمال قاصراً عنه .

فاذن النفس العاقلة لاتستطيع ان تخرج ذاتها من القوة الى الفعل ومن العقل الهيولاني الى العقل الصوري بواسطة الاستعداد والتهيؤ الذى هو العقل بالملكة (١) فلابد من معلم قدسي ومصور عقلي متوسط بين الفياض الحق (تعالى) والنفوس المستفيضة المستكملة بالعقل بالفعل فهو واهب الصور باذن الله ويجب ان يكون بريئاً من القوة والانفعال والالاحتاج الى مكمل آخر يخرجه من القوة الى الكمال ويعود الكلام اليه ايضاً فيتسلسل وهو محال اوينتهى الى مكمل لايكون فيه شوب قوة استعدادية وليس هو الواجب القيوم بلاواسطة ، اذالنفوس كثيرة والواجب واحد محض، فلابد من متوسط عقلي . وقد علمت في مباحث العقل والمعقول ان قياس العقل الفائض منه على قابلية النفس و صيرورتها عقلا بالفعل متحدة به قياس النور الفائض من الشمس باذن ربها على البصر اذبه يصير البصر بصراً بالفعل بعد ما كان بالقوة في باب الابصار ، و به يصير المبصرات مبصرات بالفعل بعد ماكانت مبصرات بالقوة ، وقوة البصر تتحد بالنور

---

(١) مراده بكون العقل بالملكة استعداداً مع كونه فعلية بالصور البديهية ـ و لذا يطلق عليه الملكة التي تقابل العدم و القوة ـ انه مابه الاستعداد ، و قدمر تلازم الاستعداد ومابه هو ـ س قده.

الذى هو البصر بالفعل والباصر بالفعل (٣) والمبصر بالفعل ، وبه يكون سائر الامور التي تعلق بها الابصار مبصرة بالفعل ووزانها وزان الماهيات التي تصير معقولة بهذا العقل الذى اتحدت به لا بانفسها ، كما ان الاعيان الثابتة والماهيات تصير موجودة لا بانفسها بل بالوجود الذى يتحد بها .

السادس من طريق الهيولى والصورة وكيفية التلازم بينهما حيث يحتاج وجود الهيولى الى واحد بالابهام من صورة مطلقة غير متخصصة بشيء من افرادها و واحد بالهوية التحصلية وهو الجوهر العقلى (٢) المعقب لكل صورة زائلة عن الهيولى بصورة عاقبة اياها ليستحفظ وحدتها الشخصية الدائمة بوحدة مرسلة متبدلة الافراد ووحدة ثابتة باقية عقلية كما مر بيانه فى مبحث التلازم .

السابع من اسلوب الطبيعة المتجددة الهوية عندنا ، فانها لما كانت متجددة الهوية دون الماهية فلا يمكن ان يكون مفيض وجودها ذاتاً احدية من كل وجه كواجب الوجود ، ولا ايضاً طبيعة اخرى والا نعاد الكلام الى تجدد هويتها وحاجتها الى سبب موجب لوجودها فيلزم التسلسل اوالدور وهما ممتنعان ، فكذا ما يؤدى الى احدهما ، ولا النفس فانها كما علمت حكمها من حيث تعلقها الى البدن و استكمالاتها اللازمة

---

(١) والفرق بينهما بعلاوة ان فى احدهما مبالغة لدلالة الصيغة ان احدهما نور نفس القوة ، والاخر نور الشمس ، هذا فى المقيس عليه واما فى المقيس فاحدهما نور العقل بالفعل والاخر نور العقل الفعال . ونور العقل بالفعل هو نور الحدس و نور الفكر - س قده .

(٢) ان قلت : لم لم يكتف بنفس الصور : بلاحاجة للهيولى الى ذلك الجوهر القدسى؟ قلت : لوجهين : احدهما ان الصورة ماواحدة بالعموم والهيولى واحدة بالعدد ووحدة العلة الفاعلية لابد ان تكون أشد وهنا ينعكس الامر ، بخلاف ما اذا كانت شريكة العلة فلابأس ان يكون وحدتها اضعف وثانيهما ان تأثير الجسم والجسمانى بمدخلية الوضع ، و الهيولى ليست ذات وضع ، فيجب ان تكون معلولة للعقل الذى هو أيضاً ليس ذا وضع دون الماهية وليس المفهوم المخالف للكلام مراداً فليس معناه انه لو كانتا متجددتين امكن صدورها عن الواجب تعالى ، بل بيان للواقع من ان الماهية دون التجدد كما أنها دون الثبات . وقد جمع بهذا بين القولين تجدد الطبائع وعدم تجددها - س قده .

لوجودها حكم الطبيعة في الانقضاء والتجدد والتصرم والتبدل ، ولا الهيولي لانها قوة انفعالية لاصورة فعلية ايجابية، فموجب وجودها(١) ومقتضى ذاتها - من حيث الثبات المضمن فيهاالتجدد والحدوث - جوهر عقلي وصورة مجردة، ومثال ربوبي وملك كريم واسم الهي .

الثامن من مذهب الاشواق والاغراض والشهوات وميول الاشياء الى الكمالات وتوجهها الى الغايات ، فلا محالة لابد ان يكون لكل نوع طبيعي غاية كمالية عقلية ليصح توجه افرادها بحسب الجبلة و تشوقها بحسب الغريزة الى مافوقها ، و الالكان ارتكاز هذا المعنى - اعني الميل الى التمام والتوجه الى الكمال - باطلا وعبثاً وهدراً ومحال ان يكون في الطبيعة باطل اوعبث كمامر في مسائل العلة الغائية من مباحث العلل الاربع ، نعم ربما عاق لها عما ذكرنا عائق او اتفق ان منعها عنه قاسر اومزاحم والعائق لايكون دائمياً ولااكثرياً وكذا الامر الاتفاقي فالوصول للاشياء الى كمالاتها الاخيرة لابدان يكون اما مطردا دائمياً اواكثرياً وتلك الكمالات الاخيرة التي لاحركة بعدها ليست نفوساً ، لانها بالقوة ايضا مادامت نفوساً مشتاقة الى الكمال الاتم ، و ليست ايضاً واجب الوجود لانها متعددة متنوعة والواجب واحد فهي عقول البتة . فقد علم انه كمالابد في سلسلة المبادى وترتيب صدور الاشياء من واسطة عقلية بينه (تعالى) وبين المجعولات كذلك لابد في سلسلة الغايات وترتيب رجوع الموجودات وعودها الى الكمالات بعد نزولها عنها من واسطة عقلية بينها وبين غاية الغايات وآخر النهايات ، وهو اول الاوائل ومبدء المبادى .

التاسع من طريق كفاية الامكان الذاتي للانواع المحصلة (١) التي لايفتقر

---

(١) انقلت : الجوهر العقلي أيضاً ثابت والطبيعة متجددة لاتليق بالصدورعنه كما عن الواجب تعالى قلت: العقل لماكان ذاماعية كان له تغير من الليس الى الايس وكانه حركة فجاز ان يصدر عنه الطبيعة من جهة ثبات تلك الطبيعة بخلاف الواجب تعالى - س قده.

(٢) لايقال هذا مصادرة لان ماقال الحكماء : دان الممكن قسمان احدهما مايكفي مجرد امكانه الذاتي في قبول الوجود والاخر مالايكفيه بل يحتاج الى الامكان الاستعدادي، ←

فيضانها(١) نوعاً ولاشخصاً عن المبدء الواهب الى امكان استعدادى غير امكانها الذاتى، فهى لامحالة صادرة عن الواهب مبدعة قبل الزمان والزمانيات والامكنة والمكانيات قبلية بالذات في عالم الدهر ، اذلامانع فى ذاتها من قبول فيض الوجود ، ولانفاد للجواد المطلق ، ولامبطل ولامعطل للمفيض الحق عن وجوده ، وفعله وصنعه وابداعه فهى لامحالة فائضة عنه ابداً واما التى تفتقر فى خصوصيات افرادها الشخصية الى سبق مكان استعدادى و راء امكانها الذاتى فهى ايضاً فائضة من حيث طبيعتها المرسلة فى عالم الصنع والابداع وان كانت فى تعيناتها الشخصية مرهونة الهويات بالمادة والاستعدادات والازمنة والاوقات وبالجملة فالافاضة عليها من جانب المفيض ثابتة دائمة وان كان المفاض عليه -وهى الانواع- بحسب الهويات والوجودات متجددة داثرة بائدة فاذن جميع الماهيات وصور الانواع (٢) على الدوام فائضة من جانب الله ابد الدهر وان كان العالم الجسمانى - بجميع ما فيه و معه و له - حادثاً زمانياً مسبوقاً بعدم زمانى و لما كانت الانواع

← انماهو بعد ثبوت العقول الكلية المفارقة واماقبله فلم يثبت هذه الماهيات الامكانية لانا نقول اما اولا : فالمراد بالانواع المحصلة هذه الماهيات التى تلينا ، لكن باعتبار استدعاء وجود جسمى سابق بمقتضى وجود الواهب (تعالى) وعنايته لاماهيات العقول ليكون مصادرة. وهذا غير وجود نفس الانواع الطبيعية والكليات الطبيعية فانها وان كانت ابداعية ايضاً الا انها فى اسفل مراتب الدهر كما اشار اليه (ره) بقوله «فهى ايضاً فائضة الى آخره».

واماثانياً : فنقرر الدليل هكذا: القسمة العقلية توجب أن الممكن قسمان : ممكن يكفى مجرد امكانه الذاتى لقبول الوجود ، وممكن لايكفى له والمبدء (تعالى) جواد فياض لاصاد لجوده ولاراد لفيضه فقداعطى كل ذى حق حقه وبلغه نصابه وهكذا قرر (قدس سره) الثانى عشر كماسيأتى أن الاشياء بحسب الاحتمال العقلى اربعة اقسام - م قده .

(١) للمنع عنه مجال اذلاطريق الى اثبات هذه الكفاية قبل اثبات الموجودات المجردة فمجرد فرض ماهيات شأنها ذلك لاتنتج كونها ماهيات كذلك ، بل هى مفاهيم حتى يثبت وجودها فتعود ماهيات لوجوداتها - ط مدظله.

(٢) للمنع عنه مجال ، لم لايجوز ان يتوقف وجود بعضها على غيرها ممالبس لموجود دائم او اكثرى ؟ كمايؤيده تحقق بعض الانواع المنقرضة . - ط مدظله.

والطبايع(۴) لابد في صدورها عن الواحد الحق من وسائط عقلية مع جهاتها النورية ليصح فيضان هذه الانواع والطبائع عنه ، والمادة وان تكثرت بتعددها او تعدد جهاتها الاستعدادية اشخاص نوع واحد او افراد طبيعة واحدة ، لكن يستحيل ان يتكثر بها او باستعداداتها انواع متخالفة وطبائع متكثرة .

فثبت من هذا المنهج ايضاً وجود العالم العقلي و تكثر صورة ، و ذلك العالم مع كثرة صوره ليس مبائناً لذات الحق الاول بل تلك الصور على علوم الهية قائمة بذاته (تعالى) واقعة في صقع الربوبية فليست هي من جملة ما سوى الله .

العاشر من سبيل الحركات الفلكية وذلك من وجوه (٢) : احدها ان لكل متحرك محركا غيره ، اذا الشيء لا يحرك نفسه و لا يتحرك عن نفسه و الا لكان شيء واحد قابلا و فاعلا و لكان المكمل للشيء مستكملا به ، و ذلك المحرك ان كان متحركاً ايضا يحتاج الى محرك آخر و هكذا الى لا نهاية ، و مع ذلك لكانت بالاسر او ساطاً بلا طرف ومادام حكمها حكم الواسطة لا يكون الحركة متحققة بالفعل على نحو وجودها ، فلابد من الانتهاء الى محرك لا يتحرك اصلا به يخرج المتحرك من القوة الى الفعل ولامحالة هو امر بالفعل لا يتغير اصلا لا بالذات ، ولا بالعرض ، لا بالطبيعة ولا بالقسر

---

(١) اشارة الى معنى آخر وهو استناد الاختلاف النوعي في هذا العالم الى الاختلاف النوعي في العالم الاعلى من العقول العرضية فانها جهات فاعليته تعالى ، ودرجات قدرته وعلمه ولايمكن استناده الى الواجب لوحدته وبساطته ـ س قده.

(٢) الفرق بين العاشر بالوجه الاول والخامس مع قرب مأخذهما ان الخامس كان في النفس الناطقة وهذا في الفلك . وايضاً هذا من مسلك الحركة وهي الخروج التدريجي من القوة الى الفعل وذلك من مسلك مطلق الخروج والفرق بينه بالوجه الثاني وبين الثامن ان ذلك كان من مسلك اغراض جميع الطبائع النوعية والمتوجه اليه لها العقول التي من الطبقة المتكافئة العرضية و هي ارباب الانواع و هذا من مسلك الاغراض الافلاك و المتوجه اليه لها العقول النسعة الطولية . و أيضاً ذلك طريقة الاشراق وهذا طريقة المشاء بل طريقة الفريقين . ـ س قده

ولا بالتسخير ولا بالارادة ولا بالمشايعة وتحريكه للفلك امّا باعطاء المبدء القريب اياه الذى به التحرك حركة وضعية ، و اما بان يكون هو المؤتم به و المعشوق للجوهر المتحرك حركة شوقية تتبعها الحركة الدورية ـ لانه الموجب له ـ اشواقاً متتالية و تخيلات متتابعة.

و ثانيها انا نقول الحركة المستديرة يمتنع ان تكون طبيعية فهى لا محالة ارادية مستندة الى نفس دراكة ، والباعث لها فى الحركة اما امر شهوى اوغضبى وغاية الحركة فيها جلب ملائم بدنى او رفع منافر بدنى و هما منتفيان عن الفلك ، لانه تام الخلقة لايفتقر الى غذاء وليس له مضاد ليفتقر الى دفعه ، فوجود الشهوة و الغضب فيه عبث معطل ، والاغراض الحيوانية الحسية منحصرة فى هذين الغرضين وما يرجع اليهما ، فالغرض للافلاك فى حركاتها الشوقية امر عقلى جازم غير مظنون ولا موهوم، و الا لما دامت الحركات لامر غير مجزوم وليس الغرض امراً حقيراً كنفع السافل او ما يجرى مجراه فحركتها لاجل كمال عقلى جليل الخطر فهى اما التحصيل ذات عقلية او للتشبه اليها و الاول غير ممكن فتعين الثانى ، و لايمكن ان يكون المتشبه به المتشوق اليه ذاتاً واحدة هى الواجب (جل ذكره) و الالما اختلفت الحركات الفلكية قدراً وجهة ، فهى للتشبه الى معشوقات كثيرة و ان صح ان يكون لها اشتراك فى طلب المعشوق الاول لاشتراكها فى دورية الحركات واختلاف فى طلب المعشوقات الثوانى لاختلافها فى جهات الحركات وازمنتها ، فلكل منها معشوق يخصه هو امام نفسه ومكمله بالتشويق والايتمام به والتشبه به فى التقرب الى الحق الاول والتوسل اليه فى الاستشراق من اشعة نور الانوار والاستقبال لتجليات قدسه وكماله .

و ثالثها من جهة ان حركاتها غير متناهية ولامنقطعة فلها مبدء غير متناهى القوة وكل قوة جسمانية سواء كانت نفساً اوصورة منطبعة فهى متناهية القوة والاثر فلامحالة مبدء حركتها قوة مفارقة غير متناهى التأثير والتحريك وليس ذلك هو البارى بلاتوسيط، لان الحركات الدائمة كثيرة والواجب واحد محض فثبت كون العقول موجودة بهذه الوجوه الثلاثة من هذا المنهج .

الحادي عشر من منهج مطابقة الاحكام الصادقة الحاصلة في هذه الاذهان لما في نفس الامر (١) وقد تصدى «المحقق الطوسي» (ره) لسلوك هذا المنهج وعمل في بيانه رسالة حاصلها «انا لانشك في كون الاحكام اليقينية التي تحكم بها اذهاننا مطابقة لما في نفس الامر - ولا في ان الاحكام التي بخلافها مما يعتقدها الجهّال غير مطابقة لما فيه ، ونعلم يقيناً ان المطابقة لاتتصور الابين شيئين متغايرين بالشخص ومتحدين فيما يقع به المطابقة ولاشك في ان الصنفين المذكورين من الاحكام متشاركان في الثبوت الذهني . فاذن يجب ان يكون للصنف الاول منهما دون الثاني ثبوت خارج عن اذهاننا يعتبر المطابقة بين ما في اذهاننا وبينه ، وهو الذي يعبّر عنه بنفس الامر .

فنقول : ذلك الثابت الخارج **اما** ان يكون قائماً بنفسه او متمثلا في غيره والقائم بنفسه اما ذو وضع او غير ذي وضع ، و الاول محال لوجوه : احدها ان تلك الاحكام غير متعلقة (٢) بجهة من جهات العالم و لابزمان وكل ذي وضع يتعلق بهما وثانيها ان العلم بالمطابقة لايحصل الابعد الشعور بالمتطابقين ونحن لانشك في المطابقة مع الجهل بذالك الشيء من حيث يكون ذاوضع .

وثالثها ان الذي في اذهاننا من تلك الاحكام انما ندركه بعقولنا ، واما ذوات الاوضاع فلا ندركها الا بالحواس من جهة ماهي محسوسات والثاني وهو ان يكون ذلك القائم بنفسه غير ذي وضع هو ايضاً محال لانه قول بالمثل الافلاطونية (٣)

واما ان يكون ذلك الخارج المطابق له متمثلا في غير منقسم ».

---

(١) سيما ان نفس الامر عالم الامر الذي يقابل الخلق كماقال (تعالى) : الاله الخلق والامر . - س قده .

(٢) لانها مجردة ويستدلون من تجردها على تجرد النفوس الناطقة فكيف مطابقاتها في نفس الامر وحاق الواقع ؟! - س قده .

(٣) لانها كليات عقلية مجردات عن المادة ولواحقها واذا كانت قائمات بالنفوس الناطقة اوبالعقل الفعال لم تكن عقولا لكونها قائمات بالغير حالات فيه ، بخلاف ما اذا كانت قائمات بذواتها فانها حينئذ عقول عرضية ومثل نورية كماقال افلاطون وسقراط ومن تبعهما وان اياها يتلقى العقل عند ادراكه للكليات » . س قده

فنقول : ذلك المتمثل فيه لا يمكن ان يكون بالقوة و ان كان بعض ما فی الاذهان بالقوة، وذلك لامتناع المطابقة بين ما بالفعل او يمكن ان يصير وقتا ما بالفعل وبين ما بالقوة وايضاً لا يمكن ان يزول او يتغير او يخرج الى الفعل بعد ما كان ما بالقوة فی وقت من الاوقات ، لان الاحكام المذكورة واجبة الثبوت ازلا وابداً من غير تغير و استحالة و من غير تقييد بوقت و مكان ، و واجب ان يكون محلها كذلك و الا فأمكن ثبوت الحال بدون المحل فاذن ثبت وجود قائم بنفسه فی الخارج غير ذی وضع مشتمل على جميع المعقولات(١) التی يمكن ان يخرج من القوة الى الفعل بحيث يستحيل

---

(١) فيما انها ان كانت علوماً حصولية فی العقل المذكور كانت فی صدقها متوقفة على امور اخرى هی مصاديقها فی الخارج فتكون تلك المصاديق هی التی تطابقها علومنا الصادقة فی الحقيقة ولغى كون علوم العقل مطابقات لعلومنا وهو ظاهر .

وان كانت علوماً حضورية لزم اولا : كونها وجودات عينية فكانت هی التی تطابقها علومنا سواء عقلها عقل ام لا فلا ضرورة لوجود العقل حينئذ . وثانياً : ان من القضايا النفس الامرية ما لا وجود لموضوعها فلا معنى لكونها معلومة بعلم حضوری كقولنا «عدم العلة علة لعدم المعلول». ويمكن الجواب عنه بما يستفاد مما قدمناه فی مسألة احتياج عدم الممكن الى السبب من مباحث المواد الثلاث فی السفر الاول ومحصله : ان العقل بعد ما يجد الوجود محمولا على نفسه على ما يقتضيه اصالة يتوسع اولا توسعا اضطراريا بحمل الوجود على الماهية المنتزعة منه ويشمل بذلك الثبوت الوجود والماهية جميعاً ثم يتوسع ثانيا توسعا اضطراريا بتعميم الثبوت لعامة المفاهيم الاعتبارية التی هی عناوين للماهيات منتزعة منها فی الذهن ويرتب بذلك عليها احكامها الخاصة والقضايا المؤلفة منها هی القضايا النفس الامرية الصادقة التی لا مطابق لها ذهنا ولا خارجا بل فی ظرف مطلق الثبوت الشامل للوجود والماهية والمفاهيم الاعتبارية ، وهی وان لم يتعلق بها علم حضوری لعدم الخارجية لكنها ثابتة بثبوت الماهية الثابتة بثبوت الوجود فافهم ذلك .

ومن هنا يظهر أن القضايا النفس الامرية الشاملة الكلية ـ كقولنا «عدم العلة علة لعدم المعلول» والجزئية كقولنا «عدم هذه العلة علة لعدم هذا المعلول» ـ مطابقة للثابت الاعم من الوجود و الماهية و الاعتباريات ، فظرف الثبوت المطلق هو المعنى بنفس الامر و القضايا الكلية منها خاصة مطابقة لما فی عالم العقل من صور العلوم الحضورية على النحو الذی سيشير اليه المصنف ره . طمدظله .

عليه وعليها التغير والاستحالة والتجدد والزوال ويكون هو وهي بهذه الصفات ازلا وابداً واذا ثبت ذلك فنقول لايمكن ان يكون ذلك الموجود هو اول الاوائل عزّ شأنه ، وذلك لوجوب اشتمال ذلك الموجود على الكثرة التي لانهاية لها بالفعل واول الاوائل يمتنع عليه ان يكون فيه كثرة و ان يكون مبدء فاعلا لها و محلا قابلا اياها، فاذن ثبت وجود موجود غير الواجب تعالى ولنسميه «عقل الكل» وهو الذي عبّر عنه في القرآن تارة «باللوح المحفوظ» وتارة «بالكتاب المبين» المشتمل على كل رطب ويابس وذلك ما اردناه» انتهى تلخيص ما افاده .

واعلم ان القول بالمثل الافلاطونية حق عندنا كما علمته ، ومع ذلك لايضرلنا في اثبات المرام من هذا المنهج ، وهو وجود صور الاحكام الثابتة في عالم آخر عقلي سواء كانت حالة في جوهر عقلي اوقائمة بذواتها .

الثاني عشر من مسلك التمام ومقابله ، فان الاشياء بحسب الاحتمال العقلي اربعة اقسام : لانها اماتام او ناقص ، والاول امافوق التمام اولا والثاني امامستكف بذاته اوبما لايخرج عن قوام ذاته اولا . ثم ان العنصريات ناقصة محضة ، والفلكيات مستكفية ، والواجب (عز اسمه) فوق التمام . فلابد ان يكون في الوجود موجود تام ليكون متوسطاً بين ماهو فوق التمام وبين ماهو ناقص اومستكف وهو العقل؛ وذلك لانه لوصدر منه (تعالى) ناقص ابتداءً وهو فوق التمام لانتفت المناسبة بين المفيض والمفاض عليه .

وايضاً يلزم الفرجة والانفطار في سلسلة الوجود وهو غير جائز وقد بينا من جهة قاعدة امكان الاخس انه لايمكن وجود مرتبة من الشرف لايترتب عليه جميع ماهو دونه الى آخر الحاشية الاخرى .

تأييد سماعي- قال مفيد المشائين ومعلمهم في « اثولوجيا » في عاشر ميامره : « الواحد المحض هو علة الاشياء كلها وليس بشيء من الاشياء بل هو بدء الشيء وليس هو الاشياء ، بل الاشياء كلها فيه وليس هو في شيء من الاشياء ، وذلك ان الاشياء كلها انبجست منه وبه ثباتها وقوامها واليه مرجعها . فان قال قائل : كيف يمكن ان يكون الاشياء من الواحد المبسوط الذي لاثنوية فيه ولاكثرة بجهة من الجهات . قلنا :لانه

واحد محض مبسوط ليس فيه شيء من الاشياء ، فلما كان واحداً محضاً انبجست منه الاشياء كلها ، وذلك انه لما لم يكن هوية انبجست منه الهوية .

اقول: واختصر القول انه لما لم يكن شيئاً من الاشياء رأيت الاشياء كلها منه، غير انه وان كانت الاشياء انبجست منه فان الهوية الاولى - اعنى به هوية العقل - هي التي انبجست منه بغير وسط ثم انبجست منه جميع هويات الاشياء التي في العالم الاعلى والعالم الاسفل بتوسط هوية العقل والعالم العقلي » .

والقول : ان الواحد المحض (١) هو فوق التمام والكمال ، واما العالم الحسي فناقص ، لانه مبتدع من الشيء التام وهو العقل وانما صار العقل تاماً كاملا لانه مبتدع من الواحد المحض الحق الذي هو فوق التمام ، ولم يكن بممكن ان يبدع الشيء الذي فوق التمام الشيء الناقص بلا توسط، ولا يمكن للشيء التام ان يبدع تاماً مثله ، لان الابداع نقصان، اعني به ان المبدع لا يكون في درجة المبدع بل يكون دونه» انتهى كلام الفيلسوف المقدم بعبارته .

وكانك قد تهيأت بما قدمناه اليك - من بيان كون البسيط الحق كل الاشياء - لفهم كلام هذا المعلم وتحقيق مرامه . ولعله أراد بالهوية (٢) هيهنا : الوجود لا الماهية المرسلة كما ظن لانها غير مجعولة بل اراد به التشخص المتميز عن سائر التشخصات المبائن لها وهذا انما يتحقق عند هذا الفيلسوف فيما سوى الاول حيث ان لكل منها وجوداً محدوداً بحد من الكمال فيكون مبائناً لموجود آخر مغايراً له ، واما الوجود الواجبي فهو لكونه غير متناهي القوة والشدة ولا محدود بحد وغاية فلا هوية له بهذا المعنى لانه جامع كل حد وجودي ومافوقه وراءه فلا مبائن له في الوجود ولا غير ليكون متميزاً عنه

---

(١) هذا ما أخذ المنهج الثاني عشر الذي ذكره المصنف ره - س قده .

(٢) اي في قوله «انبجست منه الهوية» لئلا يلزم مجعولية الماهية وان امكن ان يكون الهوية في قوله «لما لم يكن لمهوية» بمعنى الماهية لكن حملها في الموضعين على الوجود المحدود لئلا يلزم التفكيك في العبارة - س قده.

بكونه مسلوباً عنه و بالعكس، فانه لايكون عادماً لشيء من الاشياء، فحيث هو هو(۱) كانت الاشياء كلها فيه ، وحيث يكون شيء من الاشياء كان هو معه كما في قوله : «وهوالذى في السماء اله وفى الارض اله » وقوله : « وهو معكم اينماكنتم » وقوله : «مايكون من نجوى ثلثة الا هو رابعهم ولا خمسة الاهو سادسهم » الآية الى غير ذلك من الآيات القرآنية والسنة النبوية. وفيما صحت روايته عن على عليه السلام انه قال: « مع كل شيء لا بمقارنة و غير كل شيء لا بمزايلة حجة قوية على هذا المطلب من طريقة النقل و السماع .

فهذه مناهج اثبات العقل المفارق و عالمه ، وسياتى بيان كثرة العقول وتفاصيل مافى عالمها وحسن ترتيبه وجودة نظامه واشتمال ذلك العالم على جميع الطبائع النوعية التي في هذا العالم مع مايزيد عليها على وجه اعلى و اشرف في موضعه حسبما قدمنا ذكره في مباحث الماهية .

واعلم ان لنا منهجا آخر في اثبات عالم العقل و هو من جهة اثبات الخزانة للمعقولات كماقال عز اسمه: «وان من شيء الاعندنا خزائنه» وقوله : «ولله خزائن السموات والارض» وبيانه أنا قدنعلم شيئاً معقولا ثم ننسى ولانذكره اصلا بل نحتاج في ادراكه الى تجشم تحصيل جديد وكسب مستأنف، وربما نذهل عنه ذهولا ثم نتذكره بعد التوجه والالتفات من غير حاجة الى كسب جديد ، فعند الذهول و النسيان كليهما لاشك ان الصورة غير حاصلة في قوتنا المدركة والالكانت مدركة بالفعل اذلامعنى للادراك الاحصول صورة الشيء في القوة الدراكة.

لكن يجب الفرق بين حالتى الذهول والنسيان، والفرق بينهما ليس الا بكون الصورة حالة الذهول ـ وان لم تكن حاصلة في القوة المدركة ـ لكنها حاصلة في القوة

---

(۱) اى في مقام هو كانت الاشياء فيه مستهلكة .

آنجا كه توئى جه من نباشد | كس محرم اين سخن نباشد

وفى مقام وجود شيء من الاشياء فهو موجود معه بالحقيقة ، لانه بدء اللازم .

ز هرچه هست گزيراست وناگزير از دوست ـ مى قده .

الحافظة لها و هي في حالة النسيان فزال عنهما جميعاً ، أما زوالها عن المدركة فبمحوها عنها ، و اما زوالها عن الحافظة فبزوال نسبة كونها حافظة ، لبطلان استعداد النفس و تهيؤها للا تصال بها و قبول الفيض عنها ، ففي القوى الا نطباعية ـ لقبولها التكثر والانقسام ـ جاز عند العقل ان يكون بعضها مدركا و بعضها حافظاً كماهو المشهور من ان موضعاً من تجاويف الدماغ فيه محل الادراك وقبول الصور، وموضعاً آخرفيه محل الحفظ و الادامة .

واما : القوة الغير المنطبعة كالعاقلة منا فلايمكن انقسامها الى محل الادراك ومحل الحفظ والاختزان، فلاجرم خازن المعقولات جوهر عقلي يختزن فيه صور الاشياء المعقولة، كلما توجهت النفس اليه انتقشت بصورة ما تناسبه ، واذا اعرضت عنه الى مايلي العالم الحسي والدار الجسدانية اوالى صورة اخرى انمحت عنها المتمثلات وغابت كمرآة تحاذى بها جانب صورة مطلوبة بعد ان صارت مجلوة وازيلت عنها الغشاوة والصدى بتجشم اكتساب وتعمل وتكلف، فمهما بقيت على وضع المحاذات كانت الصورة منعكسة فيها اوفائضة عليها على اختلاف الرأيين اعنى الاشراق (١) والرشح في الممثل له كما في المثال . وكلاهما غيرماهو المختار عندنا فيهما كمااشرنااليه ومهما تحولت وانصرفت زالت عنها.

فاذن النفس متى كانت مجلوة المرآة متطهرة القلب بقيت على ملكة الاتصال و استعداد الاستشراق وقابلية الارتسام التي اكتسبتها ، فكان المنمحى عنها مذهولا عنه لانسياً منسيا وكانت قوية على الاسترجاع و الاعادة من دون تعمل اكتساب جديد

(١) القول بالاشراق في الممثل له ـ اى كمانحن فيه ـ من العقل الفعال . والعاقلة انه قدمر ان نسبة اشراق العقل الفعال الى العاقلة نسبة اشراق الشمس الى الباصرة على ما مرفي المنهج الخامس ، فعند تلاقى النورين اى نور العقل الفعال ونور العاقلة ترى العاقلة الصور الكلية التي في العقل الفعال انفسها من غير ان ينتقش فيها صور اخرى ، وهذا في المثال ـ اى المرآت ـ كقول الرياضيين بخروج الشعاع وانعكاسه من المرآت الى المرئى نفسه والقول بالرشح ان ينتقش فيها ايضا والمختار عند المصنف (ره) كما اشار اليه سابقا : هوانه لاهذا ولاذاك وهوالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال اى فنائها فيه . ـ مقده.

ونجشم اقتناص مستأنف لبقاء المعارفة والمناسبة بين المدرك والحافظ والقابس والفاعل والمستفيض والمفيض ، بخلاف ما اذا بطلت صقالتها وانكدرت تارة اخرى بغشاوة مادية و ظلمة طبيعية فيحتاج الى استيناف اكتساب و تعمل لا زالة الحجاب و حصول المناسبة . و بالجملة : فقد ثبت وجود جوهر عقلي انحفظت فيه المعقولات كلها و هو المطلوب .

تكميل انحلالي لشك اعضالي

انفي هذا المنهج شكا(١) من جهة السهو والنسيان قد استصعبه المناظرون حتى انه نقل عن بعض تلامذة المحقق «الطوسي» انه لم يقدر على حله ولم يأت بمشبع من الكلام في دفعه قال «العلامة الحلي» في «شرح تجريد العقائد» في مطابقة الاحكام الذهنية الصادقة لما في نفس الامر بهذه العبارة: «وقد كان في بعض اوقات استفادتي منه (ره) جرت هذه النكتة وسئلته عن معنى قولهم «ان الصادق في الاحكام الذهنية هو اعتبار مطابقتها لما في نفس الامر والمعقول في نفس الامر اما الثبوت الذهني او الخارجي وقد منع كل منهما» فقال (ره) : المراد بنفس الامر هو العقل الفعال فكل صورة اوحكم ثابت في الذهن يطابق الصور المنتقشة في العقل الفعال فهو صادق والا فهو كاذب فاوردت عليه : ان الحكماء يلزمهم القول بانتقاش الصور الكاذبة في العقل الفعال لانهم استدلوا على ثبوته بالفرق بين السهو والنسيان ، فأن السهو هو زوال الصورة المعقولة عن الجوهر العاقل وارتسامها في الحافظة لها ، والنسيان هو زوالها عنهما وهذا يتأتى في الصور المحسوسة أما المعقولة فان سبب النسيان (٢) هو زوال الاستعداد بزوال المفيد للعلم في باب التصورات والتصديقات ، وهاتان الحالتان قد تعرضان في الاحكام الكاذبة فلم

---

(١) من جهة السهو والنسيان وفي العبارة ايماء لطيف ـ س قده.

(٢) تلخيصه ان الفرق بينهما بهذا الوجه يتم في الصور المحسوسة واما المعقولة فلا ، اذ بناؤه على كون العقل الفعال خزانة للعاقلة و هذا مؤد الى كون الكواذب فيه ، لوجود حالتي السهو والنسيان فيها بالنسبة الى الكواذب الكلية . ـ قده .

يأت بمشبع» (١) انتهى كلامه ره .

قال الفاضل «الدواني» فی‌حله : «ان شأن العقل الفعال في اختزان المعقولات مع الصوادق الحفظ والتصديق جميعا ومع الكواذب الحفظ فقط دون التصديق (٢) ، ای‌الحفظ علی‌سبيل التصور دون‌الاذعان (٣) ، لبرائته عن‌الشرور والاسواء التی‌هی من توابع المادة» . انتهى ماذكره .

وفيه مالايخفی من‌الخلل والقصور .

أمااولا فلان مافی‌العقل الفعال هوأشدتحصلاوأقوی ثبوتاً مما فی‌اذهاننا،فاقتران الموضوع للمحمول اذا حصل في أذهاننا فربماكان الاقتران بينهما اقترانـا ضعيفا و ارتباط احدهما بالآخر ارتباطاً متزلزلا ، وذلك لضعف سببه و كاسبه و دليله ، حيث

---

(١) لعل‌الوقت لم‌يكن مقتضيا للاشباع وافشاء بعض الاسرار كما ستسمعه من المصنف فی‌حله ، والا فالمحقق الطوسی أجل شأنا من‌أن يعجز عن‌ذلك -س‌قده

(٢) يريدبذلك ان للاجزاء التصورية من‌القضية الكاذبة وهی الموضوع و المحمول والنسبة الحكمية مطابقا عندالعقل الفعال دون‌الحكم الذی هوالتصديق فهو من فعل الوهم. وفيه ان‌مقتضی ذلك عدم اقتضاء التصديق بماهو تصديق كلی مطابقا عقليا من غير فرق بين التصديق الصادق والكاذب ، فتخصيص التصديق الصادق بالمطابقة بلامخصص ، ولايبقی الا أن‌يستدل علی‌المطلوب من‌طريق التصور ومادبما يعرضه‌من‌الذهول والذكر ، ويردعليه‌اولا محذوركون نتيجة الدليل أخص من المدعی ، وثانياً محذور كون الدليل اعم من النتيجه فافهم‌ذلك - طمدظله.

(٣) فيه‌انه اذالم‌يكن فيه‌اذعان فلم‌يكن فيه‌تصديق ، لان العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والافتصور. والتصديقات‌فی‌القضايا الكلية كلية وخزانةالتصديقات الكلية‌ايضاهوالعقل الفعال ، وكماان تصور البسيطة الكلية فيه كذلك الاذعان الكلی و التصديق الكلی فيه ، لعروض حالتی السهو والنسيان فی‌ذلك بالنسبة الی‌التصديق الكلی الكاذب . و التفرقة بين السهووالنسيان فی‌ذلك‌الاذعان‌الكلی‌لايستقيم الا بالعقل‌الفعال‌وبقی‌الاشكال. والتصديق‌الكاذب المتصور للعقل الفعال غيرالمذعن به تصديق بالحمل الاولی لابالحمل الشايع -س‌قده .

لم يكن الاقتران بينهما من برهان ذى وسط لمّى اومن تحدس اوحس اوتجربة اوغير ذلك، فيكون الحكم منا باقترانهما غير قاطع فهوشك اووهم ، وربما كان الواقع بخلافه فيكون حكما كاذبا . وأما اذا اقترن الموضوع بالمحمول في العقل(١) الفعال فيكون اقتران احدهما بالآخر اقترانا مؤكداً ضرورياً حاصلا من أسباب وجودهما على هذا الوجه كاقتران احدهما بالآخر في ظرف الخارج . وليس مصداق الحكم الاعبارة عن اقتران الموضوع بالمحمول (٢) اواتحادهما في نحو من الوجود في الواقع .

وأما ثانياً فلان التصور والتصديق - كما تقررونبين في مقامه - انماهما نوعان من العلم الانطباعى الحادث في الفطرة الثانية ، فأما علوم المبادى العالية وعلم الحق الاول (جل ذكره) فليس شيء منهما تصوراً ولاتصديقا (٣) ، فان علوم المبادى كلّيا

---

(١) ظاهره انه نسب الى الفاضل الدوانى انه نفى العام ، و الحال انه نفى الاقتران الخاص المؤكد الضرورى في الكواذب كماصرح أن شأن العقل مع الموادق الحفظ والتصديق لكن مراد المصنف (ره) ان نفى الخاص مطلق ايضاً لان هذا الاذعان والحكم الضرورى في المذعن الكاذب والجاهل جهلا مركبا من هناك من حيث ان هذا وجود جمعى ووجوب غيرى ووجود كلى تجردى ، والضرورة والبت والنورية من هناك . وبالجملة : في هذا الاعتراض تلميح الى التحقيق الذى سيشير اليه في الحل بعيد ذلك - س قده.

(٢) فيه منع ظاهر فلا نسلم ان كل اقتران يلازم الاتحاد في الوجود ، فان الاقتران يمكن ان يتحقق بين وجود في نفسه مع مثله لكن الاتحاد لايتحقق الامع وجود لغيره - ط مدظله .

(٣) هوحق وقداوضحناه في حواشى العاقل والمعقول من الكتاب لكنه اعتراض على اصل دعوى مطابقة القضايا الصادقة للعلوم المنتقشة في جوهر العقل الفعال لاعلى جواب المحقق الدوانى فقط . والجواب ان العلم الحصولى الذى تتضمنه القضايا المعقولة من تصور وتصديق لايأبى الانطباق على ماعند العقل من العلم الحضورى في ذلك ، كمالايأبى الانطباق على متن الخارج . وكان المصنف (ره) اراد بذلك ، الاعتراض على ظاهر كلامهم من تسليم كون علوم العقل حصولية ، لتصرحهم العلم الحضورى بعلم الشيء بنفسه والافهو اجل من ان يخفى عليه صحة انطباق العلم الحصولى على الحضورى - ط مدظله

عبارة عن حضور ذواتها العاقلة والمعقولة بانفسها وحضور لوازمها الوجودية بنفس حضور ذواتها الثابتة لذواتها من غير جعل وتأثير مستأنف وتحصيل ثان حسبما قررناه، كعلمنا بذاتنا ولوازم ذاتنا غير المنسلخة عنا بحسب وجودنا العيني وهويّتنا الادراكية التي هي عين الحيوة والشعور.

واما حل الاشكال وحق المقال فيه على وجه تطمئن به القلب وتسكن اليه النفس فهو يستدعي تمهيد مقدمة هي أن كل ملكة راسخة في النفس الانسانية - سواء كانت من باب الكمالات او الملكات العلمية اومن باب الملكات اوالكمالات العملية كملكة الصناعات التي تحصل بتمرّن الاعمال وتكرر الافعال كالكتابة والتجارة والحراثة وغيرها فهي انما تحصل بارتباط خاص من النفس بالعقل الفعال لاجل جهة فعلية من الجهات الموجودة فيه، لان الانواع المختلفة لا يكفي في تكثرها ووجودها تكثر القوابل او تكثر جهاتها القابلية بل يحتاج اما الى مبادء متعددة عقلية كما رآه «الافلاطونيون» من ان علل الانواع المتكثرة في هذا العالم عقول متكثرة هي اربابها واما الى جهات متعددة فاعلية في العقل الاخير كما هو رأى «المشائين».

وبالجملة فجميع الكمالات الوجودية في هذا العالم مبدأها ومنشأها - من حيث كونها امراً وجوديا من ذلك العالم - سواء سميت خيرات او شروراً اذ الشرور الوجودية شريتها راجعة الى استلزامها لعدم شيء آخر اوزوال حالة وجودية له وهي في حد نفسها ومن جهة وجودها تكون معدودة من الخيرات كالزنا والسرقة ونظائرهما. ومنها الجهل المركب والكذب فكل منهما في نفسه امر وجودي وصفة نفسانية يعدّ من الكمالات لمطلق النفوس بما هي حيوانية، وانما يعدّ شراً بالاضافة الى النفس الناطقة لمضادتها لليقين العلمي الدائم والملكة الصدق، فان الاول خير حقيقي، والثاني نافع في تحصيل الحق.

فاذا تمهدت هذه المقدمة (١) فنقول: لا يلزم ان يكون ما بازاء كل ملكة نفسانية

---

(١) وبعبارة اخرى نجيب بأن كل قضية مطلقا هناك وكل رأى من هناك، وكون القضية الكاذبة جهلا مركبا اوكاذبة انما هو لاجل التقييد والتضييق، مثلا من يقول في ماهية النفس انها جوهر لطيف سار في البدن سريان الماء في الورد اوسريان النار في الفحم ففي قوله جهة حقية ←

اوامر وجودى فى العقل الفعال اوفى عالم العقل هو بعينه من نوع تلك الملكة اوذلك الامر بل الذى لابدمنه هوان يكون فيه امر مناسب؛ لتلك الملكة اولذلك الامر، فاذن كماان النفس اذاتكررت ملاحظتها لعلوم صادقةحقة حصلت لهاملكة الاتصال والارتباط بشأن من شئون العقل الفعال متى شائت من هذه الجهة فكذلك اذاارتسمت فيها صورة قضيةكاذبة وتكرر ارتسامها اوالتفت النفس اليها التفاتا قويا حصلت لها ملكة الاتصال من هذه الجهة بشأن آخر من شئونه متى شائت، ولايلزم ان يكون ذلك الشأن بعينه قضية ذهنيةصادقة، ولاهذاقضيةكاذبة بل امراً يناسب ذاك اوامراً يناسب هذا، فهذا معنى اختزان (١) صورالاشياء فى عالم العقل واسترجاع النفس اليه .

وقد اشرنالك مراراً ان ليس معنى حصول صور الموجودات فى العقل البسيط

← من حيث انهذا حكم الروح البخارى وهوليس بمنفصل عن الروح الامرى ،ومن يقول انها طبع ففى قوله ايضاً جهةحقة من حيث ان الطبع المجبول على طاعة الروح الامرى مرتبة منه بل الطبع المجبول مرتبة من النفس لانهاجسمانية الحدوث روحانية البقاء وقس عليهما والجهات الحقة كلها فى العقل الفعال والادراك والسهو والنسيان فيها بالاتصال والانفصال بموعنه، ومع ذلك كونها كواذب وجهالات مركبة سائغ لمامر من التقييد والحصر ومن هنا قال صاحب سلسلة الذهب .

تخته جملة عقائد باش	درهمه صورتش مشاهد باش
شوهيولاى جمله معتقدات	تابيابى زشرك وجهل نجات

وقدحررنا سابقاً ـ فى ان ادراك الكليات بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد ـ ان ادراك اصحاب الجهل للكليات التى فى اذهانهم الجاهلة ايضاً بمشاهدة هذه ،كما ان ادراك العدم الكلى مشاهدة حقيقة الوجود بشاهدة ضمينة كماان ادراك الوجود العام مشاهدتهاشهودا.س قده

(١) الحق انهذا انما يصلح جواباً عن اشكال نزول العلوم الكاذبة عن العقل الى نفوسنا بماأنها من الشرور التى يتنزه عنها العالم الاعلى العقلى . واما الاشكال من حيث عدم وجود مطابق لها عند العقل فلايندفع بوجود ما يناسبها من غير عينية ، اذلولا العينية بوجه لم يكن العلم حصوليا .

وبتقرير آخر : العلم الحصولى بماأنه علم من ذاتيه الحكاية ـ ولامعنى للحكاية من ←

ارتسامها فيه على وجه الكثرة المتمايزة بعضها عن بعض كما أن صورها المحسوسة ترتسم في المادة الجسمانية وكذا صورها النفسانية التفصيلية التي ترتسم في النفس الخيالية على هذا الوجه وذلك لضيق هذا العالم و مايتعلق به من المشاعر عن الحضور الجمعي والتمام العقلي والبرائة عن العدم والغيرية والكثرة والانقسام.

← غير محكي يكون وراءه ولا للطريق من غير غاية بعده. فلامعنى للعلم من غير معلوم وراءه يطابقه فكيف تتصور القضايا الكاذبة؟

والحق في الجواب ان العلم بما هو علم لايقبل الخطاء ، لما ذكر من كونه بالذات حاكيا لماوراءه وانما هو في العلوم الكلية العقلية من دعابة المتخيلة و شيطنة الواهمة حيث تضع ماليس بالموضوع مكان الموضوع اوماليس بالمحمول مكان المحمول . فافهم ذلك ولبيانه التفصيلي مقام اخر- ط مدظله .

الموقف العاشر

في دوام جود المبدء الاول وازلية قدرته ، وبيان انه لم ينقطع ولاينقطع فيضه عما سواه ابداً ولايتعطل عن الفعل دائما مع ان العالم متجددكائن فاسد . وانماالذى لايبيد ولاينقص ولاينفدابداً هي كلمات الله التامات وعلومه الباقيات وهي ليست من جملة العالم وماسوى الحق كمااشرنا اليه مراراً وفيه فصول :

الفصل (١)

في الاشارة الى شرف هذه المسئلة (١) ، وان دوام الفيض والجود لاينافي حدوث العالم وتجدده في الوجود

اعلم ان هذه المسئلة من عظائم المهمات الحكمية والدينية التي يجب تقرّرها في الاذهان و العقول ، ولا يمكن الوصول الى معرفة الله وتوحيده وتنزيهه عن الكثرة و النقصان الّا باتقان هذه المسئلة الشريفة على وجه يطابق البراهين الحكمية و يوافق

---

(١) وكما انهاشريفة لكن مسئلة الحدوث، فان اثبات الصانع (تعالى) الذى هو من امهات المطالب واصلها يبتني عليه عند المليين فان مناط الحاجة عندهم هو الحدوث واهل الظاهر ليس يدلهم عليه الامثل ان العالم بناء حادث لابدله من صانع قديم . وكذا دثور العالم وبواره وقيام القيامة يبتني على الحدوث اذ ما ثبت قدمه امتنع عدمه و لذا كان الالهيون المحققون و المليون يعتنون باثبات الحدوث كثيراً .

لكن القول الفحل في الحدوث قول المحقق الجامع بين الاوضاع الشرعية والبرهانية مع عدم انقطاع فيضه (تعالى) وعدم امساكه عن الجود ، فان من اسمائه الحسنى قديم الاحسان وباسط اليدين بالعطية ، وكلماته لاتنفدولاتبيد ، ونوره لايأفل .

وبالجملة : لايجوز التعطيل في سنته، وهذا انما هو يتأتى بالقول بالحدوث الزماني ـــ

القوانين النبوية ، و قد يتوهم اكثر ضعفاء العقول و الجمهور من المبرسمين ان اقوال الملتزمين للقواعد الحكمية و العلوم العقلية و حججهم وادلتهم مخالفة للشرائع الالهية ولماجائت به الانبياء ، وان اساطين الحكماء الاقدمين يقولون ان العالم قديم بالكلية ،وان الافلاك والكواكب وصورهاوهيولياتها بلهيولى العناصروكلياتهاقديمة بالهويات الشخصية ، مستمرة الذوات بوجوداتها و شخصياتها ، لادائرة ولا زائلة ولا حادثة ولافاسدة . وهذا قدذكرنا في مباحث مقولةالجوهروانسامها انه افتراءعلى اولئك السابقين الاولين قدس الله انوارهم واسرارهم عن هذا الظن القبيح المستنكر المخالف لماجائت به الرسل واولياؤهم عليهم السلام .

نعم ذهبوا الى ان جوده دائم (١) وفيضه غير منقطع ولكن العالم يتجدد مع الانفاس

←والتجدد الذاتي والحركةالجوهرية على مايقول المصنف (ره) اوالقول بالحدوث الدهرى الذى يقول به السيد المحقق الداماد (ره) كماحققناه فى موضع آخر لا بالقول بالحدوث الزمانى الذىيقول بهالاشعرى و امثاله القائلون بالزمان الموهوم اوالمتوهم ، فانه مستلزم لتخلف المعلول عن العلة التامة ، و المحاذير الاخرى اللازمة لعدم دوام الفيض كسنوح الاحوال والحاجة الىحضور وقت اومصلحة اونحوذلك كمااشار المصنف (ره) بقوله : «ولا يمكن الوصول الى آخره».

ومن الاقوال بالحدوث الزمانى الجامع بين الاوضاع ماخطر ببالى ان العالم الذىعنه خبر للعالم بالعالم حادث بحدوثه ، وكماهو حادث بحدوثه فان بفنائه .

آدمىچون نهاد سردرخواب　　　خيمه او شود گسسته طناب

وقدحقق انماهو موجود للمادة غيرمدرك بالذات وان المدرك بالذات ـ باى ادراك كان ـ لابدان يكون وجوده فىنفسه هو بعينه وجوده لمدركه ، فالسماء والارض ومابينهما ـ التىتخبرعنهوتشيراليه اشارة حسية اوخالية اوعقلية عقلا مقيدا حادثة وكلها بماهى دنيوية طبيعية ستدثر حتىالسماء انشقت و الكواكب انتثرت ، والشمس كورت كما عند الموت . فتفطن فانهدقيق ـ سرقده .

(١) و لو تفوهوا بأن العالم قديم كان وجهه انهم كان نصب أعينهم هوالله و صفاته ، حقيقة الوجود ـ التىهىطرد العدم بشراشرها ـ هىنورالله الذى تنوربه ماهيات السماوات ←

ومن هذا الوجه قوله عز ذكره «**كل يوم هو فى شأن**» وليست شئونه الّا افعاله وتجليات اسمائه كما سبق بيانه ، ولا يمكن حدوث الفعل من المبدء التام ولا ارتباط المتغير بالثابت القديم الّا بنحو دوام التجدد و الانقضاء و التدرج فى الحدوث والبقاء واتصال التبدل والتصرم فى الوجود والفناء ـ كما هو المشهور عند الجمهور ـ فى نفس الحركة ، حيث قيل: انها هوية تدريجية توجد فى الخارج شيئاً فشيئاً وتعدم شيئاً فشيئاً .

واما عندنا فالحركة ليست من الهويات الخارجية ، بل امر عقلى (١) معناها نفس الخروج من القوة الى الفعل على التدريج وهو كسائر المفهومات الاعتبارية التى تصلح لان تكون عنوانا لحقيقة خارجية ، والذى ينتزع منه هذا المعنى المصدرى هو الذات الخارجية التى يخرج وجودها من القوة الى الفعل تدريجاً فوجوده لامحالـة ، تدريجى وحدوثه بعينه يلزم الزوال ، و انقطاع بعضها عن بعض عين الاتصال ، وليس

← والارض وما بينهما ، والعالم ليس الا شيئيات الماهيات ، وهى فانيات فى حقيقة الوجود فناء الظل فى الشمس والوجود مضاف اولا وحقيقة الى الله كما قال على (ع) ما رايت شيئاً الا ورايت الله قبله

دلى كز معرفت نور وصفا ديد   بهر چيزى كه ديد اول خدا ديد

ولو اضيف عند العقل الجزئى الى الماهيات لابد من اسقاط الاضافات ، فالعالم فى نظر شهودهم مملو من بهاء الله ، بل مضمحل فان فى الله ، فلم يقع نظرهم الا على الله وصفاته و مامن صقعه ، وحكمها القدم وهذا لاينافى ان يكون حكم الماهيات عند اعتبارها الحدوث فى وجودها الطبيعى السيال ـ س قده.

(١) الى قوله «لانه ليست فى الحركة حركة حاصلة» ان الحركة تجدد الشىء بما هو و تجدد الشىء ليس شيء متأصل ، انما الشيء المتأصل هو الشىء المتجدد كالطبيعة المتجددة اوكالاعراض التى تقع فيها الحركة لكنها تابعة للطبيعة فى التجدد ، فالحركة نفسها كالمعنى الحرفى ، وهذا القول منه كقولهم حدوث الحادث و تأثر المتأثر و نحوهما ليست باشياء متأصلة والاكان الحدوث حادثا والتأثر متأثرا و تسلسل . وليس للحدوث حدوث و للتأثر تأثر فكذا ليس للتجدد تجدد وهذا ماقال المصنف (ره) : «وليست فى الحركة حركة» اى ليست للحركة حركة بل الحركة للمتحرك ـ س قده.

هذا الذى ذكرناه صفة الحركة لانه ليست في الحركة حركة (١) وليس لها وجود تدريجى بل هي عبارة عن تدريج وجود شيء آخر وخروجه الى الفعل يسيراً يسيرا ،فالحركة عبارة عن متحركية شيء آخر في الحصول لامتحركية نفسها والآ لتسلست الحركات الى غير نهاية ، والذى يتدرج وجوده بالذات هو بعض انواع المقولات ففي المشهور هي انواع اربع من المقولات : الكم والكيف والاين و الوضع وفى التحقيق هى انواع خمس منها وهي الاربع المذكورة مع مقولة الجوهر ، فان الطبائع المادية والنفوس المتعلقة بالابدان الطبيعية كلها متحركة في ذاتها وجوهرها عندنا كما اقمنا البراهين عليه وبينا ان جميع الهويات الجسمانية التى فى هذا العالم ـ سواء كانت بسائط او مركبات ، وسواء كانت صورا اوموادا ، وسواء كانت فلكية او عنصرية ، و سواء كانت نفوساً او طبائع ـ فهى مسبوقة بالعدم الزماني فلها بحسب كل وجود معين مسبوقية بعدم زمانى غير منقطع في الازل ، ففي الازل اعدام جميع الاشخاص الجسمانية والهويات الطبيعية ، اذ كلها على الاستغراق الشمولي الافرادى و الجمعى مما يصدق عليها أنها مسبوقة بعدم ازلى فكلها حادثة ليس فيها واحد شخصي مستمر الوجود ولاحقيقة ثابتة الهوية ، فان المسمى بالكلى الطبيعي والماهية لابشرط ليس لها في ذاتها من حيث ذاتها وجود ولاوحدة ولاكثرة ولا استمرار وثبات ولاايضاً انقطاع وحدوث ،بل هى في جميع هذه الصفات تابعة لافرادها موجودة بعين و جودها ، واحدة بوحدتها ، كثيرة بكثرتها قديمة بقدمها ، حادثة بحدوثها .

فاذا تحقق و تبين بالبرهان ان جميع افرادها حادثة فهى لا محالة حادثة فى نفس الامر وان لم تكن حادثة بحسب اعتبار ذاتها من حيث ذاتها لكنها كما لا تكون حادثة من حيث اعتبارذاتها بذاتها فكذلك ليست بقديمة من تلك الحيثية ومن هيهنا ينكشف ويظهر ان ما اشتهر عن الحكماء واذعن به اكثر الاذكياء من ان طبائع الانواع المتعاقبة الاشخاص قديمة وان كانت اشخاصها كلها حادثة ـ اذالماهية منحفظة بتعاقب الاشخاص

(١) تقدمت المناقشة فيه في مباحث الحركة من السفر الاول ، وتقدم ايضاً ان الحركة الجوهرية حركة ومتحركة فتذكر ـ طمدظله.

ليس بصحيح اصلا (١) بل فيه مغالطة بين اخذ الحد مكان المحدود (٢) و فيه خلط بين الواحد بالعدد والواحد بالمفهوم .

و ان اكثر الناس زعموا ان معنى «كون الماهية واحدة و الافراد متكثرة» هو ان يكون هناك امر واحد متقيد بقيود مختلفة ويعرضه صفات متقابلة يكون محفوظ الذات مع كل قيد ، و اذا زال بعض القيود والتعينات لا يزول ذلك الامر بزواله بل يبقى مستمرا ثم يلحقه بعض آخر منها ، و ذاته هي هي بعينها كمحل واحد يطرء عليه صفة بعد اخرى وهوهو بعينه كجسم يبيض تارة ويسود اخرى ويتسخن تارة ويتبرد اخرى وهو بعينه ذلك الجسم الموجود اولا مع تبدل الصفات وتغاير الاحوال .

و هذا سهو عظيم عند المحققين ، فان «الشيخ الرئيس» شنع على من زعم ان الكلى الطبيعى فى الخارج شىء واحد بالذات ، متكثر باللواحق ، موجود فى امكنة متعددة وفي ازمنة متكثرة ، حتى قال: «ان نسبة المعنى الكلى الى جزئياته ليست كنسبة اب واحد الى ابناء كثيرين ، بل كنسبة آباء الى ابناء ، وليس كل واحد من الناس الى انسانيته فمجرد نسبته الى انسانية تفرض منحازة عن الكل ، بل لكل واحد انسانية اخرى هي بالعدد غير ما للاخر من الانسانية و اما المعنى المشترك فيه فهو فى الذهن وقد سلف تحقيق هذا المبحث فى مسائل الماهية .

تنبيه تفريعيــ ومن العجب من اتباع الفلاسفة حيث ان المتكلمين ــ لما حاولوا اثبات البداية و الانقطاع للحركة والزمان و ما يطابقهما من الحوادث المتعاقبة باجراء التطبيق و التضايف و غيرهما فيها ــ قالوا ان هذه المتعاقبات والحوادث لا اجتماع لها فى الخارج و لا فى الخيال حتى يجرى فيها المطابقة و المضايفة و يحكم عليها بالانقطاع ، و قد ذهلوا و غفلوا عن أن تلك الامور لما لم يكن لمجموعها وجود فى

---

(١) نفي الصحة مطلقا فيه مبالغة ويمكن اثبات الصحة بان مرادهم أن الطبائع دائمة الحدوث والتجدد وان هذه الحركات الجوهرية مثل الحركة الوضعية الفلكية و ليست مثل الحركات الاينية المستقيمة المبتدئة من السكون والمنقطعة اليه ــ ره قده.

(٢) يريد به اخذ المفهوم مكان المصداق ــ ط مدظله.

الخارج لا يمكن الحكم بازليتها و قدمها كما لا يمكن الحكم بتناهيها و انقطاعها فكيف يصح القول منهم بازلية الحركات وقدم الزمان ولاتناهي الحوادث على وجه العدول

بل الحق ان يسلب عنها القدم واللاتناهي بمعنى السلب العدولي ، وكذا يسلب عن مجموعها الحدوث (١) و التناهي سلباً بسيطاً ولكن يثبت لكل واحد واحد من جزئيات الحركة والزمان والحوادث الحدوث ويحكم عليها بالتناهي والانقطاع حكما ايجابيا تحصيليا. ولا يلزم من ذلك (٢) ان يكون الكل حادثاً لان الحكم على كل واحد قد لا يتعدى (٣) الى الحكم على المجموع كما يلزم من ذلك ايضاً ان يكون الكل اى المجموع قديماً كما زعم ،ولا ايضاً ان يكون الكلي الطبيعي قديماً كما مر بيانه

وليس لمتوهم ان يتوهم ان الكل اذا لم يكن له نهاية ثبت أنه لا نهاية له ،وان الكلي اذا لم يكن في ذاته حادثا كان في حد ذاته قديماً لانا نقول :

اما في الاول فبأن ما لا وجود له لا يثبت له شيء اصلا ، فالحكم الايجابي يستدعي وجود الموضوع فكيف يثبت لما لا ثبوت له شيء من الاشياء سواء كان ذلك الامر امراً وجودياً او عدمياً كالعمى واللابصر و اللاكتابة ، فالمعدوم كما يسلب عنه البصر

---

(١) كما يسلب عنها القدم ، وانما يسلبان عنها لان المجموع لا وجود له عند المصنف غير وجود كل واحد ، والموجبة لا بد لها من وجود الموضوع بخلاف الكلي الطبيعي لانه و ان يسلب عنه القدم لكن يثبت له الحدوث ، اذ الكلي الطبيعي موجود بعين وجود اشخاصه فيمكن عقد الايجاب له : فاذا قيل الكل المجموعي حادثة معناه انها ليست قديمة هذا على رايه (ره). واما على رأى من يقول: بوجود المجموع وان وجوده وراء وجود كل واحد فيمكن ايجاب الحدوث له . س قده.

(٢) المراد به الكل المجموعي فلا ينافي ما تقدم آنفا من حكمه بحدوث الجميع لحدوث كل واحد فان المراد به الكل الاستغراقي دون المجموعي ـ ط مدظله.

(٣) كما في الحكم بالوحدة على كل واحد وبالشبع برغيف واحد ، فلا يمكن الحكم بالتعدى كليا ولكن يتعدى جزئيا كالحكم بالامكان على كل واحد من الممكنات و مجموع الممكنات غير المتناهية ايضا ممكن لو كان المجموع موجودا على حدة ، ومن هذا القبيل الحدوث ـ س قده ،

كذلك يسلب عنه اللابصر . وقد علمت ان ليس نقيض « ثبوت البصر لشيء » ثبوت اللابصر له بل نقيضه « سلب ثبوت البصر له » على ان يكون قاطعاً للنسبة الثبوتية وارداً عليها ، لا ان يكون النسبة واردة عليه رابطة اياه بالموضوع فالكتابة واللاكتابة بمعنى العدول كلتاهما مسلوبتان عن المعدوم، بمعنى أن ليس شيء منهما ثابتاً له لا ان ليسية شيء منهما ثابة له .

واما في دفع الثاني انّ معنى قولنا « ان الكلي الطبيعي غير حادث » ان الماهية ليست من حيث هي هي متصفة بالحدوث بمعنى ان حيثية الاتصاف بالحدوث ما نشأت من نفس الذات، لأنها لا توصف بالحدوث في الواقع بل هي متصفة بالحدوث في الحقيقة، لان اتصاف الفرد بكل صفة هو عين اتصاف الطبيعة لا بشرط شيء بتلك الصفة بعينها .

ثم لو سلمنا ان الماهية من حيث نفسها غير متصفة بالحدوث لكن لا يلزم من ذلك اتصافها في نفسها بالقدم اواللاحدوث لما سبق ـ في مباحث الماهية ـ انه اذا سئل عن الماهية من حيث هي هي بطرفي النقيض فالجواب السلب من كل شيء بتقديم السلب على الحيثية :

و بالجملة : هذه الماهيات التي افرادها متجددة كائنة فاسدة اذا سئل عن كيفية حصولها في الاعيان هل هي حادثة اوقديمة فالجواب أنها في نفس الامر وبحسب الخارج حادثة ، وليست بقديمة ولا دائمة اصلا ، اذ لو اتصفت بالازلية والدوام في الخارج اوفي نفس الامر لكان لها لااقل فرد واحد موصوف بالقدم ، اذ لا وجود لها الا في الافراد بل وجودها وجود الافراد بعينها فلا اتصاف لها بشيء من العوارض الا بسبب اتصاف فرد منها به ، واذ ليس في افرادها شيء يوصف بالقدم والدوام فلا يوصف الماهية ايضاً بذلك . واذا سئل عنها بأنها هل هي من حيث ذاتها قديمة اوحادثة فالجواب سلب كل من الطرفين: القدم والحدوث، واللابداية والبداية واللاانقطاع والانقطاع جميعاً ،لانها لا توصف بشيء منها من حيث ذاتها لذاتها ، وانما توصف بها في الواقع من جهة وجودها الذى هو نفس وجود افرادها .

فصل (٢)

في بيان حدوث الاجسام بالبرهان من مأخذ آخر مشرقي (١) غير ماسلف في مباحث احكام الجوهر من العلم الكلي

وهو ان كل شيء يوصف بصفة من الصفات لابد ان لا يكون بحسب وجود نفسه ومرتبة قابليته ومعروضيته موصوفا بما ينافي تلك الصفة والا لزم اتصاف امر واحد بالمتنافيين، سواء كان الاتصاف بحسب العقل في ظرف التحليل اوفي الخارج .

والقسم الاول كالماهية في اتصافها بالوجود وعروضه لها . فان الماهية لو كانت بحسب نفسها معدومة لما امكن عروض الوجود لها بل ينبغي ان لا تكون الماهية من حيث نفسها متعينة باحد الطرفين - اعني الوجود والعدم - حتى يتصور عروض شيء منهما لها .

والقسم الثاني كالمقدار الجسماني او الاتصال الامتدادي العارض للهيولى ، فانه يجب ان يكون الهيولى غير متعينة الذات بالّلا مقدار ولا متجردة في ذاتها عن الامتداد حتى يمكن قبولها للممتد في ذاته واتصافها بالمقدار لذاته ، وكذا الوضع والحيّز اذا عرض لشيء وصار ذلك الشيء بعروضه اياه ذاوضع و حيّز يجب ان لا يكون بحسب وجوده في نفسه مجرداً عن الاوضاع و الاحياز ، فان المفارق عن المقدار في نفسه والمجرد عن الوضع والحيّز في وجوده وتعينه لامحالة يكون وجوده وجود امر عقلي بل يكون بالضرورة عقلا صرفا مفارق الذات عن المقدار والجسمية ولوازمها، فكيف يسنح لهما يجعله متجسماً ذاوضع ويعرض له التلبس بهذه الامور.

فظهر ان الامر القابل لمثل هذه الامور يجب ان يكون حالته بالقياس اليها حالة امكانية مبهمة ناقصة ، نسبة تلك الحالة الى كل منها نسبة النقص الى الكمال و نسبة الضعف الى القوة ، و لهذا يقال : ان الهيولى في ذاتها لا متصلة ولا منفصلة ، ولا واحدة ولاكثيرة ولاذات وضع وحيّز ، ولاغير ذات وضع وحيّز.

---

(١) كما ان مأخذ الحركة الجوهرية للحدوث مأخذ عرشي - مرقمه.

ثم اعلم انه فرق بين الاحوال التى هى من ضروريات وجود الشيء ولوازم هويته بحيث لايمكن خلو الموضوع عنها وعما يستلزمها اوما يلزمها بحسب الواقع والاحوال التى ليست من هذا القبيل فيمكن خلو الموضوع عنها في الواقع، فالقسم الاول كالمقدار والوضع والمكان والزمان (١) للجسم ، والقسم الثانى كالسواد والحرارة والكتابة واشباهها له، ففى القسم الاول لابد ان يكون محلها وقابلها غير متقوم الذات فى وجوده لست اقول فى ماهيته ومفهومه. الا بصورة محصلة اياه مفيدة لوجوده، ولهذا لابد ان يكون محل الجسمية و لوازمها من المقدار و الوضع و غيرهما مادة غير متقومة الوجود الا بالصورة المستلزمة لها بخلاف القسم الثانى ، فان محل السواد وان وجب ان لايكون متعينا بالسواد ولا باللاسواد : وبما يضاده بل بحالة امكانية لاتأبى عن عروض كل من السواد ومايضاده الاان ذلك المحل يمكن ان يتحصل له وجود غير مفتقر فى تقومه الى صورة لونية اوسوادية ، لان اتصافه بالسواد ليس نحووجوده ولامن لوازم هويته فى ذاته، فيجوز ان يوجد جسم لالون له ، ويمكن ان يتصور عنصر لاحار ولابارد ، اعنى الحرارة والبرودة المحسوستين العارضتين.

فاذا تقرر هذه المقدمات نقول: لاشبهة فى ان كون الشيء واقعاً فى الزمان وفى مقولة «متى» ـ سواء كان بالذات او بالعرض ـ هو نحووجوده ،كما ان كون الشيء واقعاً فى المكان و فى مقولة «اين» ـ سواء كان ذلك الوقوع بالذات او بالعرض ـ هو نحو وجوده ، فان العقل المستقيم يحكم بأن شيئا من الاشياء الزمانية اوالمكانية يمتنع

---

(١) اما المقدار فلان التفاوت بين الجسم الطبيعى والجسم التعليمى بالاطلاق والتعيين لاغير، واما الوضع فلان الجسم فى مرتبة وجوده لمالم يكن مجردا ولانقطة وكان قابلا لخطوط متقاطعة على زوايا قوائم كان ذا أجزاء متراصفة مترتبة فجاء الوضع المقولى اعنى نسبة اجزاء الجسم بعضها الى بعض ونسبة المجموع الى الخارج . واما الامكان فان كان هو البعد فظاهر وان كان هو السطح فالمراد بههنا هو الحيز اذ على قول القائلين بالسطح ـ وهم المشاؤن ـ لكل جسم حيز طبيعى وهو الوضع والترتيب ، لامكان طبيعى لانتقاضه بالاطلس ، و اما الزمان فلعله يوهم المصادرة فى المقام وليس كذلك ، اذ المطلوب هو المتى لاالزمان ـ مرقده.

بحسب وجوده العيني وهويته الشخصية ان ينسلخ عن الاقتران بهما ويصير ثابت الوجود (١) بحيث لا يختلف عليه الاوقات ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة و الاحياز ، ومن جوز ذلك فقد كابر مقتضى عقله وعاند ظاهره باطنه ، ولسانه ضميره .

فاذن كون الجسم بحيث يتغير ويتبدل عليه الاوقات ويتجدد له المضي والحال والاستقبال مما يجب ان يكون لامر صوري داخل في قوام وجوده في ذاته حتى يكون في مرتبة قابليته لهذه التجددات غير متحصلة الوجود في نفس الامر الا بصورة التغير (٢) و التجدد ، ولا متقدمة في الوجود على وصف التغير والانقضاء ، بل انما له الاتصاف بامكان ذلك الوصف ومقابله بحسب مرتبة من مراتب نفس الامر لا في حاق الواقع وعين الاعيان ، كما ان الهيولى لها في ذاتها بحسب ذاتها ان لا تكون متجسدة ولا متجسدة ، ولا متقدرة ولا غير متقدرة ولا متحيزة ولا متحيزة ولا ذات وضع ولا ذات عدم وضع حتى يمكن اتصافها بكل من هذه الامور ، ومع ذلك فان الواقع منها (٣) في نفس الامر ليس الا التجسم والتقدر ولوازمهما من الاين والوضع وغير ذلك .

وقد علمت الفرق بين عدم الاتصاف بصفة في نفس الواقع وبين عدم الاتصاف بها في مرتبة من مراتب الواقع ، و الاول غير مستلزم الثاني (٤) ، وكذلك الفرق ثابت بين الاتصاف بصفة في الواقع وبين الاتصاف بتلك الصفة في كل مرتبة من مراتب الواقع ، والاول لا يوجب الثاني ، فان الماهية قد تتصف بوجودها في نفس الواقع ولا تتصف به في مرتبة ذاتها من حيث هي هي ، وكذا الهيولى (٥) متصفة بالتجسم والتقدر في نفس الامر وليست

---

(١) اراد بثابت الوجود ماهو اعم من بسيط الوجود ، من باب عموم المجاز ليشمل المكاني ويترتب عليه قوله «ولا يتفاوت بالنسبة اليه الامكنة والاحياز» ـ س قده.

(٢) وهي تغير الصورة فيكون الاضافة بيانية ، اويراد بالتغير : الحركات العرضية، وصورتها الحركة الجوهرية فيكون الاضافة لامية ـ س قده

(٣) اذ الهيولى المجردة محالة للتلازم بينهما وبين الصورة ولعدم انقطاع الفيض بدواً وختماً ـ س قده .

(٤) الصواب الثاني بدل الاول والاول بدل الثاني كما لا يخفى ـ س قده .

(٥) الا ان الفرق بين الماهية والهيولى ان المرتبة في الهيولى مرتبة وجودية فانها في ←

متجسمة ولامتقدرة في حد نفسها و مرتبة قابليتها . نعم كل ما يثبت لشيء في مرتبة نفسها بماهي هي فهو لامحالة ثابت لها في الواقع دون العكس الكلي ، وليس الامر كذلك في جانب السلب كماتكرر بيانه .

فاذن تبين وانكشف أن نعت التغير (١) و التجدد للاجسام و وقوعها في مقولة «متى» أمر صوري جوهري مقوم لها او مقوم لما يلزم وجودها وشخصيتها اوفي مرتبة وجودها وشخصيتها ، وليس من العوارض التي يمكن تجرد الجسم عنها و خلوه في الواقع عن عروضها كالسواد والحرارة ونظائرهما ، فوجب ان يكون صورة الاجسام صورة متجددة في نفسها وطبيعتها التي بها يكمل ذاتها و يتحصل نوعيتها و يتقوم مادتها امراً متجددة الهوية متدرجة الكون حادثة الذات كائنة فاسدة لاتزال تتجدد ، وتنقضي وتستقبل ، وتمضي و تحضر وتغيب وذلك بحسب الوجود الخارجي والتشخص العيني وان لم يكن كذلك بحسب الماهية العقلية ولا بحسب مرتبة المادة الهيولانية لها.

ـــ مرتبة وجودها الذي هو قوة صرفة هكذا لا في مرتبة ماهيتها فقط بخلاف الماهية ، فان مرتبتها الخالية عن الاطراف المتقابلة ليست الاشيئية الماهية ، فللهيولى في السلسلة الصعودية للموجودات مرتبة وجود هو قابل القوابل ومادة المواد الا انها خالية عن الفعليات حتى عن ادناها واخفها مؤنة ، وهو الامتداد الجوهري ، ولذا قيل : ان المبدء ـ الى القابلي ـ للعالم الطبيعي هو الظلمة او الخلاء او الهاوية ، واريد به الهيولى ـ س قده .

(١) الى قوله «وليس من العوارض» المراد بالنعت : الصفة الذاتية مثل الوصف العنواني الذي هو عين ذات الموضوع ، كالانسانية للانسان ، فان التغير عين الذات الوجودية للاجسام والمراد بالمقوم لها : المقوم الداخلي ، لان وجود التغير عين وجود الصورة النوعية للاجسام وهي احد الاجزاء لها ، فان لها هيولى وصورتين : الجسمية والنوعية ، والمراد بالمقوم لما يلزم وجودها : ان التغير عين وجود الصورة النوعية وهي مبدء الاثار الخاصة اللازمة للنوع ، والمبدء للشيء مقوم له ، ويمكن حمل المقوم في الاول عليه ايضاً ، ويمكن ان يراد ان التغير مقوم اي ليس بخارج لما يلزم اي لصورة نوعية لاينفك وجودها عنه ، وقوله «اوفي مرتبة وجودها» اشارة الى ان التغير اوالحركة مساوق لوجودها غير متأخر عن وجودها وهويتها وان لم يكن في مرتبة ماهيتها ، والفرق بينه وبين الاولين ان فيهما كان له نوع تقدم عليها بخلافه ـ س قده.

و بالجملة : كلما يوصف به الحركة والزمان بحسب الماهية عند القوم - من الانقضاء والحدوث والاستمرار التجددي والبقاء الحدوثي - فذلك مما يوصف به الاجسام الطبيعية بحسب وجودها الطبيعي الشخصي في حد هويتها الخارجية المتقدمة على سائر اللواحق العرضية ، فجميع الموجودات التي في هذا العالم واقعة لذاتها في الزمان و التغير، مندرجة تحت مقولة «متى» كما انها واقعة في المكان مندرجة تحت مقولة «اين» لكن بعضها متأخرة الوجود عن التغير والزمان (١) ، كاكثر عوارض الوجود كالسواد و الحرارة والحركة وغيرها من الاكوان المسبوقة بالعدم واللاكون الانفصالي والاستحالات الانفعالية المنقطعة بغيرها ، و بعضها مع التغير والزمان كطبائع البسائط الفلكية و الكوكبية ومايجري مجريها معية ذاتية راجعة الى الفيئية (العينية خ‌ل) .

و ليست معية وجود الجسم في ذاته للزمان كمعية الثابت مع المتغير كما ظنه اكثر الناس ، الا انهم يفرقون بين معية العقل للزمان ومعية الجسم له بأن الجسم لا ينفك عن الحركة والسكون وكل منهما متغير، اما الحركة فبالذات واما السكون فبحسب التقدير، بمعنى ان الجسم الساكن لو كان بدل سكونه متحركا لكان زمان حركته كذا ، فالجسم وان لم يكن متغيراً بل ثابتا في نفسه فلا يكون في الزمان بل مع الزمان كالعقل، لكن بحسب وقوعه في الحركة والسكون يكون متغيراً ، فيكون في الزمان فرجعت معيته للزمان الى الفيئية(٢)(العينية خ‌ل) بواسطة الحركة ، ولم يعلموا ان الشيء الثابت الوجود

(١) اي حركة الطبيعة العامسة التي للفلك الاقصى وقدد هذه الحركة الجوهرية وهما متقدمان على الحركة العرضية الوضعية فضلا عن العوارض الاخرى . وظهران بعضها مع التغير والزمان اي الحركة الجوهرية التي للطبائع الفلكية فكما ان اوضاع الافلاك دائما سيالة كذلك طبائعها بحسب هوياتها - س‌قده.

(٢) اي الطبائع واقعة في التغير ومحاطة في الزمان كمحاطية المتقدر في مقدار ممثل كون الجسم الطبيعي محاطا للتعليمي وان كان الزمان أيضاً في الحركة والحركة في الموضوع ، والتعليمي ايضاً في الطبيعي ككون كل عرض في موضوعه. س‌قده.

في ذاته وهويته - كالعقل(١) المفارق - يستحيل ان يكون محالاً للتغير قابلاً للحركة . نعم يمكن ان يكون في حد ماهية الذهنية او بحسب مرتبة هيولية غير المتقومة بذاتها غير متحرك ولاساكن، وغير متغير ولا لامتغير حتى يمكن ان يتصف بالتغير والحركة في الواقع ؛ فالجسم لما كان ثابت الذات و الهوية في حد طبيعة النوعية الخارجية فمحال ان يوصف بالتغير والحركة ، ولا ايضاً بالسكون لانه عدم الحركة عما من شأنه ان يقبل الحركة .

واعلم ان القوم انما وقعوا في هذا الغلط لعدم تحقيقهم الوجود و الهوية الخارجية ، و ذهابهم الى ان الوجود و التشخص من الاعتبارات الذهنية و المعقولات الثانية التي لايحاذى لها أمر في الخارج ، و ذهلوا عن أنّ الوجود هو نفس الامر العيني الخارجي فضلا (٢) عن ان يحاذى له امر آخر في العين .

ثم انّهم لما اعتبروا ماهية الجسم وماهية الحركة (٣) والزمان وجدوا أنّ ماهية الحركة ومقدارها خارجة عن ماهية الجسم ومعناه ، فحكموا أنها من العوارض اللاحقة له، كما حكموا في اصل الوجود بالزيادة على الماهية، وأدى بهم ذلك الى ان انكروا كون الوجود متحققاً في الخارج وان يكون له ثبوت للماهية الموجودة، وذلك لان العارض، مسبوق الوجود بوجود المعروض فاذن متى كان الوجود زائداً على الماهية الموصوفة به وكل صفة وجودها فرع وجود موصوفها-فيعود الكلام الى ذلك الوجود السابق ، فيتسلسل او يدور ،

---

(١) اى من جهة وان ليس مثله من جهة ان الجسم بما هو واقع في الحركة معينه للزمان راجعة الى الفيئية - س قده.

(٢) اى للوجود العنوانى محاذ لم يبق للماهيات العينية محاذيا في العين فضلا من ان يكون لمحاذ آخر وراء ما يحاذى الماهية مع انه لوكان كذلك كان اصلا أيضاً . لكنه محال-س قده

(٣) بيان وقوعهم في هذا الغلط من قولهم باعتبارية الوجود ، وهو أنهم لما قالوا باصالة الماهية والماهية خالية في ذاتها عن التغير ومقداره قالوا بأن التغير ليس في ذوات الاجسام الجنسية والنوعية ، والوجود الحقيقي الذى هو ذاتها النورية والسيلان يساوقه كان محجوبا عن نظرهم ووجدوا التغير في مقام اعراض الاجسام - س قده.

وهما باطلان، فاتصاف الماهیة به انما یتحقق فی ظرف الذهن .

و قد عرفت ان ذلك غیر مجد ولافرق بین الذهن والخارج فی لزوم التسلسل (١) والدور علی تقدیر کون الوجود امرءأ مغایرا للماهیة زائدا علیها زیادة الاوصاف اللاحقة لموصوفاتها بعد تمامیة تحصلها و فعلیة ذاتها ، بل الامر فیه کما نورالله به قلب من یشاء من عباده .

و بالجملة: القوم لم یفرقوا بین عوارض الماهیة وعوارض الوجود، والقسم الاول قد یکون متحداً بها فی الواقع والعروض للماهیة بحسب التحلیل الذهنی مرجعه کون الشیء بحیث یکون مفهومه خارجاً عن الماهیة محمولا علیها فی الواقع، وهذا لاینافی العینیة والاتحاد فی الخارج،والوجود نفسه من هذا القبیل ، فانه من عوارض الماهیة الموجودة به لامن عوارض وجودها ، وکذا الفصل للجنس والتشخّص للنوع ؛ فاذن کون التدرج فی الوجود زائدا فی التصور علی ما هیة الاجسام لاینا فی عدم زیادته علی هویّاتها الوجودیّة الشخصیة الخارجیة .

تلخیص و توضیح :معروض التغیر والتجدّد ومحل الحرکة امّا امر ثابت الذات متساوی النسبة الی اجزاء الزمان اومتغیر، اولیس بمتغیر ولا ثابت ، والقسم الاول محال لاستحالة سنوح التغیر الموجب لاختصاص الشیء الی وقت معین علی امر مفارق فی ذاته عن کافة الازمنة والاوقات ، والقسم الثانی لایخلو اما ان یکون ذلك التغیر زائد علی ذاته فی الوجود املا ، والاول یوجب اعادة الکلام فی المحل ولزوم التسلسل اوالدور

---

(١) وذلك لان العروض اذا کان عروضا حقیقیا فکما ان العروض الخارجی یستدعی تقدم الماهیة علی الوجود بالوجود کذلك العروض الحقیقی الذهنی ، ففی الاتصاف الحقیقی للماهیة بوجود اتصافات غیر متناهیة بالوجود کما فی الخارج بلاتفاوت ، ولایقاس الاتصاف الحقیقی الذهنی للماهیة بالوجود باتصاف الوجود فی الذهن بالوجود ، وهکذا وجود الوجود بالغا مابلغ ، والوحدة بالوحدة و نحوهما ، لان الموصوف و الصفة هنا واحد و الاتصاف بتعمل العقل بخلاف ما نحن فیه فان الماهیة سنخ آخر وراء الوجود ، و الفرض ان العروض حقیقی . ـ س قده.

والثانى لايخلو اماً ان يكون عين ماهيته اوعين وجوده، والاوّل باطل ، لان الذى يكون التغير عين(١) ماهيته هى الحركة نفسها، ومحال ان يكون محل الحركة حركة، اذ الشىء لايعرض لنفسه ، (٢) وقد برهن ايضاً أن الحركة ، ليست بمتحركة ولا يجوز الحركة فى الحركة ، والثانى هو المطلوب .

واما القسم الثالث فهو اما صورة الشىء المتغير او مادته ، والاول محال فان الذى هو فى الوجود بالفعل متغير لايمكن ان يكون صورته التى بها يصير بالفعل غير متغيرة ولا ثابتة (٣) ، والثانى هو المطلوب فان المادة فى نفسها لماكانت بالقوة من كل وجه فهى و ان كانت متغيرة فى نفس الامر بالصورة لكنها فى ذاتها غير متغيرة ولا ثابتة ولا متحركة ولا ساكنة لايقال بقى(٤) هيهنا قسم آخر وهو ان يكون محل التغير المجموع المركب من المادة والصورة . لانا نقول : قد علمت مراراً ان تمام الشىء المركب بصورته

---

(١) فيه من المسامحة مالايخفى فالحركة نحو الوجود ولاماهية له فالاولى دفع هذا الوجه باستلزامه التشكيك فى الماهية ـ طمدظله.

(٢) لوتم هذا لتم فى الحركات العرضية ، واما الحركة فى الجوهر فليس قيامه بنفسه المصحح لاطلاق الحركة والمتحرك عليه من قبيل العروض حتى يلزم عروض الشىء لنفسه وقد عرفت المناقشة فى قوله «وقد برهن أيضاً ان الحركة ليست بمتحركة» وفى قوله «ولايجوز الحركة فى الحركة» . ـ طمدظله.

(٣) لان صورته طبيعة التى هى مبدء الاول لحركته التى هى بالفعل ، فانها وان لم تكن بالفعل المحض لكنها لم تكن بالقوة الصرفة فانها امر بين محوضة الفعل وصرافة القوة، ومبدء التغير الفعلى لايمكن ان يكون لامتغيرة ولاثابتة ، وأيضاً لوكان كذلك كان مادة فباى شىء استحق اسم الصورة و سلب اسم المادة وان اريد ان ماهية الصورة ليست متغيرة ولاثابتة فهو المطلوب لكن لاينافى ان يكون فى الوجود متغيرة .ـ س قده

(٤) والحق ان المادة موضوعة للحركة بمعنى حامل قوتها والصورة موضوعة بمعنى الجوهر القائمة به الحركة وهى نفسها، والمجموع من المادة والصورة موضوع لها ، لانها ليست الا المادة المتلبسة بالصورة ـ طمدظله.

لابمادته ، فحكم الصورة بعينها حكم المجموع (١) سيما عند من يقول بان التركيب بينهما اتحادى .

فقد ثبت وتحقق ان الاجسام كلها متجددة الوجود في ذاتها وان صورتها صورة التغير والاستحالة ، وكل منها حادث الوجود مسبوق بالعدم الزماني كائن فاسد لااستمرار لهوياتها الوجودية ولالطبائعها المرسلة ولالمفهوماتها الكلية ، اذ الكلي لاوجود له في الخارج ، والطبيعة المرسلة وجودها عين وجود شخصياتها ، وهي متكثرة و كل منها حادث ولاجمعية لها في الخارج حتى يوصف بانها حادث اوقديم . فكما ان الكلي لاوجود له الا بالافراد فالكل لاوجود له الاوجودات الاجزاء ، و الاجزاء كثيرة فكذا حدوثها حدوثات كثيرة ، والمجموع لوكان لموجود غيروجودات الاجزاء فهواولى بالحدوث(٢) الاان الحق ان ليس له وجود الا باعتبار الوهم حيث يتوهم الجميع كانها شيء واحد ، لكن الوهم ايضاً يعجز (٣) عن ادراك الامور غيرالمتناهية واحضارها معاً .

و الفرق بين الكلي الطبيعي والكل ، ان الكلي له وجود في ضمن كل فرد فيوصف بالحدوث كما يوصف بالوجود ، واما الكل فلاوجود له في نفسه اذ الوجود يساوق الوحدة بل عينها كما علمت ولاوجود لــه في الجزء ايضاً ، فلايوصف بالحدوث ولا بالقدم كما لايوصف بالوجود .

واما الكلي العقلي فهو وان كان عندنا موجوداً بوجود الصورة المفارقة الالهية كماذهب اليه « افلاطن » الالهي ومن تقدمه من الحكماء الراسخين والكبراء الشامخين قدس الله اسرارهم وشرّف انوارهم ، لكن الصور المفارقة ليست من العالم في شيء ولا

---

(١) فيه قلب ويمكن ان يكون حكم الصورة خبر مقدماً ــ س قده

(٢) لان المجموع معلول الاجزاء واذا كانت العلة حادثة فالمعلول اولى بالحدوث ــ س قده .

(٣) فالمجموع الذي يتوهم بالوهم آحاد قليلة لانسبة لها الى الكل ، اذ لانسبة للمتناهي الى غير المتناهي ، و المجموع الذي في العقل ــ موجود بالوجود التجردي ــ واجد وحدة جمعية حكمه حكم الكلي العقلي الا ان يجعل آلة لحاظ الافراد غير المتناهية المتعاقبة في الكون ــ س قده.

هي ماسوى الله تعالى ، وانما هي صور علم الله (١) تعالى وكلماته التامات التي لاتبيدولا تنفد كماقال سبحانه : «ماعندكم ينفدوما عندالله باق» وقوله :«لوكان البحر مداداً لكلمات ربي لنفد البحرقبل ان تنفد كلمات ربي» .

فاذن العالم بجميع اجزائه افلاكه وكواكبه وبسائطه ومركباته حادثة كائنة فاسدة . كل مافيه في كل حين موجود آخر وخلق جديد كماقدمنا ذكره في العلم الكلي وما فوق الطبيعة والله اعلم .

الفصل (٣)

في ذكر ملفقات المتكلمين و نبذمن آرائهم و ابحاثهم في هذه المسئلة

قد سبق في العلم الكلي انعلة الحاجة الى المؤثرهي الامكان في الماهية والنقص عن التمامية في الوجودلا الحدوث كما توهمه جمع . قالت الفلاسفة (٢) : ان الواجب لذاته انكان بذاته مقتضياً و مرجحا لوجود الممكنات سواءكان المقتضي ذاته فقط او

---

(١) اضافة الصور الى العلم امابيانية بان يرادالعلم الفعلي واماالامية اي عكوس علمه التفصيلي الذاتي كماهوصورةعلمه الاجمالي الذي هوعين الكشف التفصيلي ، فان بسيط الحقيقة كل الوجودات وانطوت تحت اسمائه كل الماهيات، والاعيان الثابتات كامنة في الاسماء والصفات كمون الشجرة في النواة ـ س قده .

(٢) النزاع بين هؤلاء وبين المتكلمين في الحدوث الزماني ، واماالحدوث الذاتي فلانزاع فيه، وقداخرج المتكلمون نفس الزمان من مورد النزاع فلم يقولوا بحدوثه في جملة الحوادث فرارا من لزوم الخلف باثبات الزمان قبل الزمان ، بل قالوا بعدم تناهيه في جانبيي الازل والابد ، ولما الزموا باستلزامه القول بقدم العالم ـ لكون الزمان احد الممكنات ـ ذكر بعضهم انه أمرموهوم لاحقيقة له ولازمه نقض جميع ماابرموه من حدوث العالم زمانا ولذا اضطر آخرون الى القول بكون الزمان منتزعا من ذات الواجب تعالى وتقدس ، ولما اورد عليهم لزوم التغير في الذات اجابوا عنه بجواز المغايرة في الحكم بين المنتزع والمنتزع منه وهو من مغايرة المفهوم للمصداق الذي لامحصل له الاالسفسطة ـ ط مدظله

مع صفة من الصفات علی ماهومذهب المتکلمین ان له صفات واجبةالوجود ؛ فهو یتقدم علی جمیع الممکنات لانه علتها ومرجحها ، والمرجّح دائم فیدوم الترجیح ، لان کل مالاجله کان الواجب لذاته صانعا للعالم مؤثرا فیه ـ کوجود وقت اوزوال مانع اووجود شرط اوحصول ارادة اوطبع اوقدرة وبالجملة: وجودای حال کان علی ما یفرضه القائلون بالصفات کالاشاعرة والکرامیة وغیرهما من طوائف المتکلمین ـ لایخلو اما ان یکون ازلیاً کان لامحالة العالم کذلك ازلیاً لامتناع تخلف المعلول عن العلة التامة ، و ان لم یکن ازلیاً کان حادثا ، وکل حادث لابدله من مرجح حادث والّا لکان الحادث غیر حادث . ثم یعود الکلام الی ذلك المرجح الحادث فی احتیاجه الی مرجح آخر حادث ولم یتجدد الآن ولم یتجدد قبله وهکذا الی غیر النهایة فیلزم حصول المطلوب من وجود حوادث لااول لها (۱) .

و بالجملة فقدعرفت ان الواجب الوجود واحد (۲) من جمیع الوجوه غیر متغیر ولامتبدل ، وانه متشابه الاحوال (۳) والافعال، فان لم یوجد عنه شیء اصلا ـ بل کانت الاحوال کلها علی ماکانت علیه ـ وجب استمرار العدم کماکان ، وان تجدد حال من

---

(۱) لا یخفی انه غیر المطلوب ، فان المطلوب وجود الحوادث لا اولها زمانا واللازم اجتماع علل موجبة لااول لها عدداً وهی مجتمعة فی زمان واحد وهذا غیر المطلوب، فالاولی ابطال هذا الشق بلزوم وجود علل غیر متناهیة محصورة بین حاصرین اعنی الواجب (تعالی) والمرجح الحادث ـ طمدظله.

(۲) فهو متعال عن الصفات الزائدة الحادثة بان یکون تعلقها اونفسها حادثا ، فیکون العالم حادثا او یلزم ترکبه من القوة والفعل ، لان الارادة الحادثة مثلا اوتعلقها الحادث مسبوقة بالاستعداد . وایضاهو ـ تعالی ـ غنی فلایحتاج فی فعله الی حصول شرط او حضور وقت اوداع زائد اوغیرها ممایناقی غناه عماسواه ، فاذا کان فاعلا بذاته وبصفته التی هو عین ذاته دام فاعلیته ـ س‌قده.

(۳) ای انه متوحد الحال ، اذحاله قبل وجود الاشیاء و معه وبعده واحدة و متشابه الافعال کماقال تعالی، «ولن تجد لسنة الله تبدیلا» ـ س‌قده

الاحوال المذكورة موجبة لوجود العالم فهو محال ، لانه ليس في العدم الصريح حال يكون الاولى فيه ان يكون العالم موجوداً ، او بالبارى ان يكون موجداً ، او يكون فيه حال آخر تقتضي وجوبه لتشابه الحال هذا خلاصة كلامهم في اثبات قدم العالم .

اقول : هذه المقدمات كلها صادقة حقه اضطرارية لكن مع ذلك لايلزم منها قدم العالم ، فانك قدعلمت ان الماهية المتجددة الوجود ثباتها عين التجدد، وفعليتها عين القوة الاستعدادية ، ووجودها مشوب بالعدم، وتمامها وكمالها عين النقص والقصور، فهومستند الى فاعله التام الفاعلية وموجبه الدائم الفيض ، الثابت العلية من جهة ثباته وفعليته ووجوده وتمامه وكماله لامن جهة تجدده وقوته ونقصه وقصوره ، لانها من لوازم ذاته بلاجعل وتأثير، لماعلمت ان لوازم الماهية غير مجعولة .

وظاهر أن" المعلول لايلزم ان يكون مثل العلة في نحوالوجود وقوامه وثباته ، بل مدار المعلولية على القصور في الوجود عن درجة وجود العلة الفاعلية، والقصور انما يكون بدخول العدم في هوية المعلول .

نعم الحدوث اذاكان وصفا زائدا على وجودالشيء المجعول كان السؤال باللمية وارداً على تخصيص ذلك الحدوث بوقت مخصوص دون سائر الاوقات ، واما اذا كان الحدوث والتجدد بمنزلة الماهية ولوازمها غيرالمجعولة فحكمه حكم سائرالماهيات الصادرة عن الفاعل الدائم ، المتعلقة الوجود بالفاعل الدائم دائما، فكما لايلزم من كون الواجب خالقاللانسان ان يكون الواجب انساناً والانسان واجباً فكذا لايلزم من كون المؤثر القديم موجباً للحادث في ذاته ان يكون الحادث قديما او القديم حادثا ، لان الحدوث للموجود المتجدد الهوية بمنزلة الذاتي المقوم للماهيات ، و الجعل غير متخلل بين الذات والذاتي ، فهذا حق الجواب عن شبهة الفلاسفة المنكرين لحدوث العالم بمافيه ومعه .

واما متكلموا اهل الملل فهم طائفتان :

احديهما القائلون بنفي العلية والمعلولية في الموجودات وبالقدرة الجزافية ، وليس لاهل العلم كلام معهم ، لان بناء المباحث العلمية على العلية والمعلولية وايجاب

المقدمات الحقة انتائجها ، ولولم يكن الانتاج للشكل الاول مثلاضروريا ولاالنتيجة لازمة للمقدمتين على الهيئة المخصوصة فلايحصل يقين في العالم، واذلايقين فلاعلم، واذلاعلم فلااعتماد ولاوثوق على تحقق شيء ولااطمينان ولاغرض ولاغاية ولارجوع و ولاعود بل يكون الاديان والمذاهب والمساعي كلها هباء وهذا اذيمكن ترتب الفائدة المنظورة على خلاف هذا الذهاب والسعي، اونقيض الفائدة المنظورة على هذا الذهاب والسعي ، «ولا يسئل عما يفعل»وهذا الرأي قريب من آراء السوفسطائية .

والثانية القائلون بهما الملتزمون لنفي الترجيح بلامرجح .

فبعضهم اثبت للواجب صفة زائدة على ذاته كالعلم والارادة والحيوة والقدرة وغير ذلك الأ أنهم يقولون (١) السبب في ايجاد العالم انما هو الارادة فلابد من مخصص : فبعضهم جعل المخصص مصلحة تعود الى العالم ، وقد علمت في اوائل مباحث العلة والمعلول ان ذلك باطل ومادرى اى مصلحة(٢) لاحد في ان لايكون قبل عدد مخصوص من دورات الفلك دورات اخرى كثيرة توجودها قبل وجود العالم . وبعضهم جعل المخصص ذات الوقت وهذا ايضاً باطل ، اذ وجود المخصص مقدم (٣) على وجود المتخصص به،

---

(١) لعلك تتشكل ارتباط هذا الاستثناء بما قبله ، فاعلم ان المراد ان بعضهم وان لم يقولوا بان العلية والفاعلية عين ذاته حتى يتأكد اشكال القدم ـ كما قال الحكيم انه لامعنى في ذاته تعالى سوى صريح ذاته بل اثبتوا له تعالى صفات زائدة ـ الا انهم اما قالوا بالعلية و المعلولية و جعلوا الارادة القديمة سبباً لايجاد العالم طلبوا المخصص ليمكنهم القول بالحدوث ـ س قده.

(٢) وبعبارة اخرى: اى مصلحة في العدم الذى هو شر محض ولم تكن في الوجود الذى هو خير محض ، او اى مصلحة في الامساك عن الفيض دون الجود مع حصول المستحق الذى هو الماهية الأمكانية التي يكفيها مجرد الامكان الذاتي في قبول الوجود والامكان ازلي، والمبدء جواد محض غني صرف . وأيضاً علمه بالمصلحة فعلي فلايمكن التخلف . وايضا يلزم ان يكون فعل الله (تعالى) معللا بالغرض . وايضاً كل فاعل بالمصلحة لايخلو عن انقهار و تسخر لان الداعي الزائد على ذاته يدعوه على الفعل ويجبره ، ولولاه لم يفعل . ـ س قده

(٣) ولااقل مغاير، وفي ايجاد نفس الوقت لامغايرة ـ س قده

فالكلام عائد في ذات ذلك الوقت الذي صار مرجحا لوجود العالم فيه ومخصصاً اياه به
وبعضهم - وهم الكرامية - جعل الارادة حادثة قائمة بذاته فيلزم أن يكون اله العالم محلا للحوادث المتغيرة وذلك محال لوجهين : الاول : انه يلزم ان يكون في ذاته (١) جهة فاعلية وجهة قابلية وهما جهتان مكثرتان لذات الموضوع لهما كما علمت، والواجب بسيط الحقيقة فهذا ممتنع جداً. الثاني: لو حدث فيه الحوادث في الحادث الثابت زمانا في ذاته الباطل بعد ذلك ان كانت علته نفس ذاته وجب ان لا يعدم عنها ابداً و ان كان المبطل له أمراً يضاده فما كان يوجد في ذاته فلا بد لحدوثه من علة ولبطلانه من علة اخرى حادثة ، وعلة الحدوث لا تتخلى عن الحدوث، وعلة البطلان لا تتخلى عنه . وما هذا شأنه هو الحركة غير المتصرمة عند الفلاسفة ومحلها الجرم المستدير الفلكي ، وعندنا هو الطبيعة في وجودها الخارجي ، وعلى اى وجه لا بد ان يكون محله هيولى جسمانية ، فمحل هذه الارادات المتصلة (٢) المتجددة ان كان هو ذات البارى (جل اسمه) يلزم ان يكون اله العالم جسماً دائم الحركة متحركا على الدور، بل يلزم على ماذكرنا ان يكون ذاته متجددة الحدوث والاستحالة فيحتاج الى اله آخر يديم وجوده التجددى بتوارد الامثال ، تعالى القيوم الواحد عن ظلمات هذه الاوهام المضلة المعطلة لاولى وساوس الوهم والخيال وترك مسلك التصفية والتجريد والاخذ بالجلال وبناء البحوث على القيل والقال . وان كان محلها غير ذاته (٣)(تعالى) لزم ان يكون ذلك الغير من معلولاته،

---

(١) ان قلت : لا تخصيص لورود هذا عليهم بل يرد على الذين اثبتوا الصفات زائدة ايضا قلت: اولا لا اشعار في كلامه بالتخصيص وثانياً ان عدم ذكره هناك لعله لعدم ظهور وروده هناك لعدم حدوث المقبول ، فيمكن هناك منع لزومه القبول بمعنى الانفعال التجددى بخلافه ههنا - س قده .

(٢) بأن يتحد محل الارادات ومحل الحركات التى هى عللها ، وهذا نظير الانسان في حركاته الارادية ، فان كل خطوة معلول ارادة جزئية وكل ارادة معلول خطوة - س قده.

(٣) وهذا نظير قول من يقول في علمه (تعالى) : ان علمه بما سواه صور قائمة بلوح كعقل او نفس لا بذاته ، حذرا من مفاسد مضت ، فيلزم احتياجه في كماله كارادته الى غيره - س قده .

ويكون الواجب لذاته منفعلا عن معلوله المتحرك المتجدد الوجود انفعالا دائما و ذلك محال .

و بابطال الارادة الحادثة في ذات الواجب (جل ذكره) اندفع قول بعضهم ان للواجب لذاته ارادات حادثة غير متناهية لا الى بداية ولم يزل البارى مؤثرا بتلك الارادات الحادثة حتى حدثت ارادة خاصة موجبة لحدوث هذا العالم ، ولا يلزم تسلسل الحوادث الى غير النهاية ويكون العقول والنفوس والاجسام كلها حادثة .

ومن القائلين بحدوث الارادة كابي علي الجبائي وابي هاشم والقاضي عبدالجبار الهمداني واتباعهم فانهم يقولون بأنها قائمة لا في محل وهو ممتنع، فان الارادة اذا كانت عرضا فيحتاج الى محل يقوم به ، فكيف يقوم بذاته الا ان يريدوا بالارادة معنى آخر جوهريا فيكون من جملة العالم، فالكلام في حدوثه عائد .

ومنهم من جعلها قديمة، وقالوا بأن الارادة القديمة هي السبب في ايجاد العالم وانها وان كانت قديمة الا ان الله - تعالى - انما اراد احداث العالم في الوقت الذى حدث ولم يكن ارادته متعلقة باحداثه في وقت آخر غير الوقت الذى وجد فيه ، ولا يجوز ان يسأل (١) عن لمية احداثه وسبب تخصيصه العالم بذلك الوقت دون غيره ، فان تلك الارادة لذاتها وماهيتها تقتضى التخصيص بذلك الوقت والاحداث فيه ، ولوازم الماهيات لا ينبغى ان تعلل بامر من الامور غير ماهياتها التي هي ملزومات لها .

و انت فقد عرفت ان الارادة لا بد فيها من مرجح داع والاوقات كلها متشابهة، وفي العدم الصريح لا يتفاوت شيء عن شيء ولا يتمايز معدوم عن معدوم ، ولا يتميز فيه حال يكون الاولى فيه ايجاد العالم ، وكل ما يفرض قبل العالم - مما هو علة لوجوده من حدوث ارادة اووقت اوزوال مانع اوتعلق علم اوحصول مصلحة اوغير ذلك من الاحوال - فان الكلام عائد في حدوثه واستدعائه لمرجح حادث كما كان الكلام جاريا في علة حدوث العالم نفسه ، وذلك يوجب تسلسل الحوادث الى غير النهاية .

---

(١) قد مر - في مبحث العلة الغائية من الامور العامة - نقل القول بان كون الارادة مخصصة ذاتي لها ، وهذا هو ذلك القول فتذكر ما حررنا هناك - س قده.

واما ماذکره بعض المتکلمین من ان الحکماء یقولون ان صدور هذا العالم عن الواجب لذاته فیوقت مخصوص لیس اولی منصدوره فی وقتآخر غیرهقبلهاوبعده فلایوجد فی ذلك الوقت المخصوص فلم یصب (١) فی هذا النقل عنهم ، فان الحکماء متفقون علی ان الواجب (تعالی) متقدم علی جمیع الممکنات تقدماً ذاتیا ، والوقت المذکور من جملة الممکنات ، فانه مقدار الحرکة الدوریة الفلکیة عندهم ، وعندنا مقدار الوجودالطبیعی المتجدد بنفسه ، فلا یتقدم علی جمیعالممکنات وکذاالحرکة وموضوعها والا لزم ان یتقدم الشیء علی نفسه وهو محال هذاماقیلوستسمع مناکلاما فی تقدم الباری (تعالی) علی جمیع الممکنات تقدماً زمانیاً .

تذکرة و تسجیل ولایمکن لاحد ان یقول ان الارادة القدیمة (٢) اوجبت وجود العالم فی الوقت الذی اوجده فیه ، و قبل ذلك الوقت لم یکن الارادة القدیمة موجبة لوجوده کما انا اذا اردنا ان نفعل فعلا مخصوصاً بعد سنةفان الارادة الموجودة الآن یقتضی وجود ذلك المراد بعدسنة ولایقتضی وجوده فیالحال، فانهذا ایضاًمحال فانه لیسقبلا جمیع الممکنات شیء یوجب (٣) حصول المرادکالحال فیالمرادالذی

---

(١) انماقال ذلك ، لانمطالب الحکمة لابدان تکون برهانیة و الظاهر ان الحکماء الذینقالوا هکذا کانوا فیمقام المجادلة وبنوا علیقول المتکلم ـ سقده.

(٢) وهذاقولهم اناللہ (تعالی) أرادفیما لمیزل وجودالعالم فیما لایزال ، وقدتخیل صاحب هذاالقول الزمان خارجا عنسلسلة الممکناتوتوهمه بعداً متصرما لانهایةلهمنجهتی اوله وآخره اعنی الازل والابد ، ووجوده (تعالی) منطبق علیه ازلا وابداو قداراد تعالی ـ وهوفیالازل ـ وجود العالم فیما لایزال وهوجانب الابد . واعتراض المصنف(ره) علیه من قبیل المنع معالسند، وسندهانالزمان مقدار الحرکة وهیحرکة الطبیعة الکلیةعندهوحرکة الفلك المحدد عندغیره ، وایاً ماکان فهو ممکن وقدفرض ارتفاع الممکنات فلیس هناك الا العدم البحت ، فلا معنی لفرض زمان متمیز الاجزاء هناك حتی تفرض ارادة وجود العالم منطبقا علیبعض اجزائه دونبعض ـ طمدظله:

(٣) الظاهر: «یؤخر» او«یعقب»وایضا ارادتنا مشوبة بالقوة بخلاف ارادتهتعالیـسقده

يتحصل بعد سنة ، فان هناك احوالا متجددة مانعة من حصول المراد الآ بعد السنة فلو فرض ان هذا المريدكان قادرا على تحصيل مراده الذى اراده فيما بعدالسنة في الحال الذى كان يريده باحضار ذلك المراد مع وقته الذى كان قدره فيه لكان محضرا اياه مع ذلك الوقت بلاانتظار ولاامهال، وليس قبل وجود العالم الاالعدم البحت الصريح ، وهو متشابه الاحوال في جواز تعلق الارادة به فيستحيل ان يتميزفيه الوقت الذى تعلقت به الارادة القديمة عن وقت آخريماثله ، وكما امكن تعلق الارادة بهذا الوقت فتعلقها بالوقت الذى قبل هذا الوقت ايضاً(١)ممكن، فماالذى اوجب تعلق الارادة بهذا الوقت الممكن دون غيره؟ وماالذى ميزه عن غيره من الاوقات في تعلق الارادة ؟ والشيء لا يتميز عن غيره الا بمخصص ، ولامخصص في العدم الصرف كماعرفته غيرمرة.

فظهر بماذكرنا (٢) دوام جودالجواد المطلق وازلية صنع الصانع الحق وافاضته

---

(١) لكن المراد بالوقت الذى قبله او غيره افراد ماهية الوقت المعدومة فى الخارج الموجودة في الذهن ــ س قده .

(٢) ومحصله عدم انقطاع الفيض عن العالم الطبيعي مع حدوث اجزائه بالحركة الجوهرية المستتبعة لتبدل وجودها وتجدده حيناً بعد حين واندام وجودكلياته كالافلاك والكواكب و كليات العناصر الاربعة وكليات الانواع المركبة المحفوظة بتعاقب الافراد كالانسان وسائر الانواع الحيوانية والنباتية .

والبيان وان كان مبنياً على المصادرات المأخوذة من علمي الطبيعة والهيئة على ماافترضه القدماء من علمائهما في ترتيب الخلقة من القول بافلاك دائمة الوجود والحركات ودوام مافيها من الحركات والعناصر الاربعة الكلية في جوف فلك القمر ودوام وجودها و وجود الانواع المركبة الارضية بتعاقب الافراد ـ وقداتضح اخيراً فساد هذه الافتراضات وأيدذلك التجاريب الدقيقة الممتدة وتحقق ان الارض واخواتها الثلاث مركبات من عناصر شتى ، وكذا الاجرام العلوية مركبات ، وان لهذه الاجرام الجوية كالارض و سائر الكواكب و النجوم اعمارا محدودة وان كانت طويلة، وان الزمان الذى كانوا ينسبون رسمه الى الحركة اليومية اعنى حركة الفلك المحدد ــ هو مقدار حركة الارض الوضعية ويشوبه زمان الحركة الارضية ـــ

على الاشياء ازلا وابدا على نسق واحد ، ولكن دوام جود المبدع وابداعه لا يوجب ازلية الممكنات لا كلها ولا اجزؤها ولا كليها ولا جزئيها كما سبق. والفلاسفة لو اكتفوا على هذا القدر - من اثباتهم أحديّة ذات الصانع وكونه تام الفاعلية كامل القوة والقدرة دائم الجود والرحمة غير ممسك الفيض والعناية ولا مغلول يد الكرم (١) والبسط لحظة - لكان كلامهم حقا صحيحاً الا أنّ متأخريهم زادوا على ذلك وزعموا ان هذه المعاني تستلزم قدم العالم ودوام الفلك والكواكب وبسائط الاجرام (٢) وصورها ونفوسها نوعاً وشخصاً

← الانتقالية حول الشمس - لكن كلامه (ره) تام.

وان اعرضنا عن المصادرت السابقة وبدلناها من الافتراضات الحديثة فان الطبيعة الكلية العالمية بحركتها في جوهرها ورسمها زمانا متغيرا مستمرا تستدعي حدوث العالم حينا بعد حين ولا محذور في القول بدوام الفيض مع تبدل الخلقة بانقراض نوع اوانواع اوكينونة عالم جديد عن فناء صورة عالم آخر بالدوام والاستمرار من دون ان ينقطع الفيض الالهي. و هناك عدة روايات مروية عن ائمة اهل البيت (عليهم السلام) تؤيد ذلك وتدل على ان الله سبحانه لم يزل يخلق خلقاً بعد خلق وعالماً بعد عالم ، ولن يزال على ذلك ، فليس في الطبائع الوجودية زماني ازلي لا اول لزمان وجوده.

واما المادة الاولى وطبيعة الكل التي هي مادة ثانية للطبائع النوعية فهما امران مبهمان تعينهما بالطبائع النوعية التي هي حوادث زمانية .

واما المجرد فوجوده خارج عن الزمان غير منطبق عليه وقد اخطأ من توهم ان للواجب تعالى اولاى مجرد وجودا منطبقا على امتداد الزمان غير المتناهي في البداية والنهاية ، وقد تقدمت الاشارة اليه وستجيء - طمد ظله.

(١) اشارة الى الاية الشريفة :«قالت اليهود يدالله مغلولة غلت ايديهم ولعنوا بما قالوا بل يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء» وفيه اشارة الى ان من يقول بامساك الفيض لايخلو بحسب الباطن عن كفر اليهود . وحاصل كلامه (ره) : ان الحكيم المحقق لابد ان يقول بقدم الله تعالى وقدم صفاته وبالجملة : ما من صقعه ، وبحدوث المخلوق وما من ناحيته - ن قده.

(٢) اى كرة النار وكرة الهواء الى آخرها ، لأن كل كرة متصلة واحدة والمتصل الواحد شخص واحد ، فكل كرة نوعها في شخصها دائم ، واما نفس النار و الهواء والباقيان فمعلوم انها انواع متكثرة الافراد للفصل الموقع للكثرة الافرادية المنفصلة عن كراتها - ن قده

ودوام المركبات وصورها و نفوسها نوعاً لاشخصاً ، وقد اقمنا البراهين على بطلان ماذهبوا اليه من تسرمد المجعولات وقدم شيء من الممكنات عنايةمن الله وملكوته الاعلى

الفصل (٤)

في بعض احتجاجات المتكلمين وارباب الملل انقطاع الفيض

استدلوا على مذهبهم بحجج عديدة (١)

الحجة الاولى ان الحوادث لو كانت غير متناهية ـ و ليكن تلك الحوادث مثلا حركات الافلاك ودوراتها ـ فليزم ان يكون كل واحدة من الدورات مسبوقة بعدمات لا اول لها فيكون العدمات كلها مجتمعة في الازل من غير ترتيب لان الترتيب انما يكون في الامور الوجودية لافي الامور العدمية و اذا كان جميع العدمات المتقدمة على كل واحدة من هذه الدورات لها اجتماع في الازل فلايخلو مجموع تلك العدمات اما ان يحصل معها في الازل شيء من الذوات الوجودية او لا يحصل معها شيء من ذلك والاول يقتضي ان يكون السابق المتقدم مقارناً للمسبوق المتأخر وذلك محال والثاني وهو ان لا يحصل مع تلك العدمات المجتمعة في الازل شيء من الموجودات فيلزم ان يكون لمجموع الموجودات بداية وذلك هو المطلوب .

و قد يقررون هذا الوجه بطريق آخر فيقولون اما ان يجوز حصول شيء منها فيه اولا فان جاز (٢) حصول شيء منها في الازل ولم يسبقها غيره فيكون لمجموعها بداية

---

(١) جميع هذه الحجج من غير استثناء متوقفة على اخذ الزمان خارجا عن الممكنات، فيدور امره بين ان يكون امرا اعتباريا وهمياً اويكون امراً منتزعا من ذات الواجب متحدا به تعالى عن ذلك ـ ط مدظله .

(٢) في النسخ التي رأيناها سقوط ، وهو دانه فان لم يجز فقد انتهت الى العدم وان جاز الخ، (الى آخره) والحاصل انه على التقديرين لم تكن الحوادث غير متناهية ، لان الترديد بين الارتفاع عن الازل وبين التحقق فيه ، وارتفاع الطبيعة بارتفاع جميع الافراد ، وتحققها بتحقق شيء منها فان لم يتحقق فرد من الكائن في الازل فالمجموع متناه بالعدم، وان تحقق فرد ←

وهذان الطريقان لايبتنيان على قاعدة ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد وقد يقررون هذا الوجه بناء على ان الحكم على الكل هو الحكم على كل واحد فيقولون: كل واحد من الحركات والحوادث مسبوق بالعدم، فيكون الكل مسبوقاً بالعدم، اوكل واحد منها داخل في الوجود، فيكون الكل داخلا في الوجود منحصراً فيه فلا يكون غير متناه..

ويجاب عن الطريق الاول (١) انكم ان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لااول له: كونه غير مسبوق بحادث آخر مطلقا، فذلك ممنوع (٢)، فان عدم كل حركة يكون مسبوقا بحادث آخر الى لانهاية له، وان عنيتم بكون العدم السابق لكل حادث لااول له: ان يكون كل من الحوادث مسبوقا بعدمها ولا يكون مسبوقا بحادث آخر بعينه(٣)

← فهو بداية للمجموع الذي فيما لايزال، فالمجموع متناه بذلك الفرد الواحد المفروض انه من تلك الحوادث - س قده.

(١) الاولى ان يجاب عنه بان عدم الشيء رفعه، والعدم السابق الازلي ليس رفعا له، اذ لم يمكن له وجود في الازل ولم يكن من شأنه الوجود الدائم حتى يكون رفعه عدما له وانما عدمه الرفع الذي بديل وجوده الذي في وقته وقد طرده وجوده ولم يقبل العدم وانما القابل ماهيته الخالية في ذاتها عن الوجود وهو العدم المجامع، واما العدم المقابل الماضوي فماله الى الوجود السابق الزماني، واذ لا وجود سابق زماني فلا عدم سابق زماني، والوجود الواجب ليس زمانياً ولا مقابلا لوجود وايضا العدم نفي محض فلا يكون موضوعا للايجاب بانه ازلي وان الاعدام مجتمعة في الازل - س قده.

(٢) لان من يقول: بعدم تناهي الحوادث الماضية كيف يسلم ان عدم كل حادث غير مسبوق بحادث ما؟ وبعبارة اخرى اوضح: ان عنيتم بكونه غير مجامع لحادث ما فهو ممنوع وانما استعمل السابق والمسبوق باعتبار خواتم العدمات لا باعتبار فواتحها المقارنة. - س قده

(٣) وعلى العبارة الاوضح: ولا يكون مجامعا لحادث معين هو نفس ذلك الحادث الذي هذا العدم عدمه او الحادث المتأخر عنه من جانب مالايزال - س قده.

فلایلزم من‌صحة هذا ، اجتماع الاعدام‌فی‌الازل ، فان معنی‌کون الشیء ازلیا(۱)کونه غیرمسبوق بالغیرمطلقا ؛ واذاکان‌کذلك فلایلزم من‌عدم‌السبق بحادث معین‌عدم‌السبق بحادث اصلالماعرفت انه لایلزم من انتفاء الاخص انتفاء الاعم .

---

(۱) وایضا الازل معنی سلبی‌ای‌مایجری مجری الوعاء الذی لااول‌له ، والازلی هو الموجود فیما لااول‌له اوالواقع فیه ، فلامنافاة بین‌کون وجود ماازلیا و عدمه ایضا ازلیا ، اذیصدق ان‌کلیهما فیمالااول له وهاهنا جواب‌آخر یظهر منه عدم‌اجتماع الاعدام‌فی‌الازل و هوان الازل لیس وقتا موقوتا اوآنا معیناً لایسع الازلیات واذا صار وعاء للاعدام لایتطرق مقابلها بل‌لایکون اقل من‌الزمان الماضی ، فانه اذاقیل کان‌نوح (ع) فی‌الماضی‌لم‌یناف‌ان یکون عدمه ایضا فی‌الماضی ، فاذاکان الازل وسیعا امکن ان‌یکون فیه الشیء و رفعه بان یکون هذا فی‌مرتبة منه وذاك فی‌مرتبة اخری‌منه.

واذاشئت التفصیل فنقول : ماذکرنا من‌معنی الازل والازلی بناؤه علی‌ماهو المشهور من‌المتکلمین ، والتحقیق ان‌الازلی ماهو الواقع فی‌مبدء السلسلة الطولیة النزولیة بحسب تنزل البواطن من‌غیب الغیوب الی عالم الشهادة والظهور والابدی ماهو الواقع فی منتهی السلسلة الطولیة العروجیة بحسب ترقی الظواهر الی‌البواطن وباطن الباطن .

وایضا معنی‌آخراشمخ : الازلی هوحقیقة الوجود ساقطة الاضافة عن التعینات فی‌کل العوالم الجبروتیة والملکوتیة والناسوتیة اولا قبل التجلی علیها والابدی هو هی ، ساقطة الاضافةعنهاآخرا عندالطمس الصرف والمحق المحض للتعینات بتجلی الواحد القهارعلیها.

اذاعرفت هذاعلمت : ان‌لامنافاة بین‌کون الاعدام فی‌الازل والاکوان فی‌الماضیات‌غیر منقطعة کماسیعدم الکل فی‌الابدوالاکوان فی‌المستقبل غیرمتناهیة ، وذلك‌لان عدمهابرجوعها الی‌الله (تعالی) فی‌السلسلة الطولیة ،فالمبدء یطلب من‌مبادی‌السلسلة النزولیة والمعادیترقب من‌بواطن السلسلة الصعودیة ، فانه‌غایة الغایات والغایات یتحول الیها بالترقیات الطولیة ای‌التوجه‌الی‌العوالم الغیبیة فالمترقیات‌غیر المتناهیة فی‌السلسلة العرضیة فی‌ازمنة غیرمتناهیة بتحولات غیرمتناهیة‌لهاوصولات‌غیر متناهیة‌الی‌غایات باضافات‌غیرمتناهیة، ولکن تتناهی‌جمیعا طولا الی‌الله غایة الغایات ومنتهی الطلبات «ان‌الی‌ربك الرجعی» والیه المنتهی . س‌قده ،

واما الجواب عن الطريق الثاني فبأن يقال : ان مسمى الحركة والحوادث - وهو القدر المشترك بين جميع الافراد - اما ان يؤخذ داخلا في جملة الحركات والحوادث المذكورة ام لا يؤخذ كذلك ، فان اخذ داخلا فيها فاذا قيل اما ان يجوز حصول شيء من الحركات والحوادث في الازل اولا يجوز فنختار حينئذ حصول شيء منها في الازل وذلك الشيء هو مسمى الحركة، ولا يلزم من كونه غير مسبوق بغيره ان يكون هو اول الحركات اوالحوادث ، وانما يكون ذلك لازماً ان لو كان هو الاول، واما اذا لم يؤخذ ذلك المسمى داخلا فيها فنحن نختار عدم حصول شيء من تلك الحركات و الحوادث في الازل . قولهم لو كان كذلك لزم ان يكون لمجموعها بداية قلنا لانسلم (١) فان الحق على ماقررنا ان كل واحد من الحركات والحوادث يسبقها مثلها الى مالا يتناهى فيكون مسمى الحركة المذكورة محفوظة بواسطة تعاقب الحركات ازلا وابداً (٢-٣) ، وفيه نظر فلاتذهل .

وايجاب عن الوجه الثاني - الذي يبتني فيه حكم الكل على حكم كل واحد - فقد عرفت فساده ، الا ان يقرر كما قررناه (٤) و هو منقوض الآن بقولنا : كل ممكن ماعدا الحركة يجوز ان يقع كل واحد في الوجود دفعة واحدة، ولا كذلك جميع الممكنات التي هي غير الحركة، فانها لا يمكن وقوعها دفعة؛ لان منها ما لا يقع الا على الترتيب الزماني وكذلك يصدق ان كل واحد من الضدين يمكن حصوله في محلّه واحد في وقت واحد ولا كذلك المجموع .

---

(١) فان الازل ليس حداً محدودا ووقتا موقوتا بل هو كما علمناك - س قده.

(٢) اشارة الى ماذكره قبل ذلك ان ما اشتهر من الحكماء واذعن به كثير من الازكياء من ان طبايع الانواع قديمة والماهية محفوظة بتعاقب الاشخاص ليس بصحيح - س قده.

(٣) لعل وجهه ان القدر المشترك كلي لا وجود له الا وجود الافراد - ط مدظله .

(٤) من ان الكل ليس بقديم لانه حادث ، اذ لا وجود له على حدة ولا في الجزء ، بخلاف الكلي الطبيعي فانه وان ليس له وجود على حدة الا انه له وجود بعين وجود شخصيته ، اذ تحقق الطبيعة بتحقق فرد ما وارتفاعها بارتفاع جميع الافراد ، ويشير الى هذا التقرير بقوله «وهو الاصل» - س قده.

و يجاب بجواب آخر وهو الاصل في هذا الباب و ذلك ان الحوادث الماضية لايمكن ان يكون لها كل مجموعي ابداً ليلزم من ذلك ان يكون ذلك الكل مسبوقاً بالعدم اوغير مسبوق ، لان تلك الحوادث معدومة والمعدوم لاكل له اصلا ، فلايصح الحكم عليه، بل ليس الموجود من تلك الحوادث في كل وقت الاواحداً اومتناهياً.

الحجة الثانية لهم في اثبات حدوث العالم : ان الحوادث في الازل لو كانت غيرمتناهية لزم ان يكون وجودكل واحد منها يتوقف على انقضاء مالايتناهى من الحوادث، وكلّما يتوقف وجوده على انقضاء مالايتناهى فوجوده محال، ينتج ان الحوادث لوكانت غيرمتناهية لكان وجودكل منها محالا ، وبطلان ذلك ظاهر.

والجواب انكم ماذا تعنون بهذا التوقف: ان عنيتم به المفهوم المتعارف وهوالذي يفرض عندكونه معدوما انه يتوقف وجوده على كذا، فالممتنع من التوقف على غيرالمتناهي مايكون الشيء متوقفاعلى مالايتناهى ولم يحصل بعد ، وظاهرأن الذى لايكون وجوده الابعد وجود ما لايتناهى في المستقبل لايصح وقوعه ، فاما في الماضي فلم يكن وقت اوحالة كان فيهاغيرالمتناهي الذي يتوقف عليه حادث معدوماًفحصل بعد ذلك وحصل بعده الحادث ، انما من وقت يفرض الآوكان مسبوقاً بما لايتناهى ولايأتى مما يتوقف على حركات الآويتوقف على مالايتناهى وان عنيتم بهذا التوقف انه لايقع شيء من الحوادث الآبعدما لايتناهى فهونفس محل النزاع ، فان الخصم مذهبه انه لايقع حادث الاوتسبقه حوادث لاالى بداية ولايصح وقوعه الاهكذا ، فكيف يجعل محل النزاع مثبتا لنفسه؟ فان جعل محل النزاع مقدمة مستعملة في ابطال نفسها اواثبات نفسها من قبيل المصادرة على المطلوب الاول، وهومن جملة المغالطات المذكورة في المنطق .

وبالجملة :فالتوقف المذكوران جعل بالمعنى الاول العرفي فالملازمة ممنوعة، وان عني به المعنى الثاني فالملازمة مسلمة والاستثناء ممنوع كما ذكرناه .

الحجة الثالثة أنّ الحوادث الواقعةفي الزمان الماضي لهاآخر، وكل ماله آخر فهومتناه ينتج ان الحوادث الواقعةفي الماضي متناهية أمابيان الصغرى فلان الآن الحاضر آخرمامضى واما بيان الكبرى فظاهر .

والجواب انكم ماذا تعنون بقولكم «ان الآن آخر مامضى»؟ ان عنيتم بكونه آخر أنه ليس بعده شيء من الزمان اصلا ، منعنا الصغرى ، فانّ مذهب الخصم ان بعده آنات وازمنة لاتتناهى وان عنيتم بهأنه آخر مامضى بحسب فرضنا واعتبارنا فقط فلايلزم منه ان يكون آخر ليس بعده شيء آخر وأما النهاية المذكورة في الكبرى ـ ان كل ماله ماله آخر فهو متناه. ان اريد بتلك النهاية ان يكون في جانب بداية الحوادث منعنا الكبرى وان اريد ما يكون في الجانب الآخر منها فيصير صورة النتيجة هكذا : الحوادث الواقعة في جانب بداية الحوادث متناهية من جهة آخرها ، لكن لايلزم من صحة ذلك تناهيها من جهة بدايتها وليس كلامنا في تناهي الحوادث من جهة آخرها ، بل الكلام انما هو من جهة اولها وبدايتها فلايضر ماذكروه .

الحجة الرابعة ماخوذة من برهان تناهي الابعاد : انا اذا اخذنا الحركات الماضية من هذه السنة التي نحن فيها الى الازل جملة اخرى ثم اخذنا بناقص سنة وهو من العام الماضي على الازل جملة ثم طبقنا في الوهم الطرف المتناهي من احدى الجملتين على مايشبهه و يقابله من الجملة الثانية فلا يخلو اما ان ينقص الجملة الناقصة في الطرف الآخر اولاتنقص، فان لم تنقص بل ذهبتا الى غير النهاية كان الناقص مساويا للزائد ويكون الشيء مع غيره كهولامع غيره ، وكلاهما محالان ، وان نقصت احدى الجملتين عن الاخرى لزم تناهي الجملة الناقصة من الجملة الاخرى التي في جهة الاول والجملة الثانية الزائدة على الناقصة بمقدار متناه لابد أن تكون متناهية ، فالجملتان من الحركات الماضية وكذا الحوادث المقارنة لها متناهية في جانب الازل ، وذلك هو المطلوب .

والجواب : ان الحركات الماضية التي تألفت منها الجملتان معدومة ، والامور المعدومة لاكل لها فيكون فرض اجتماعها في الازل محالا ، وحينئذ لايلزم من فرض ذلك الاجتماع المحال انقطاع الحركات في الماضي لما عرفت من عدم اجتماع الحركات المتعاقبة التي لايمكن وقوعها في الوجود الاشيئا فشيئا .

الحجة الخامسة : انّ الواجب لذاته لوكان علة تامة لوجود العالم (١) ومعلوم

---

(١) اعلم ان بعض المتكلمين قالوا : ليس الواجب لذاته علة تامة لوجود العالم حتى ←

انه يلزم من وجود العلة التامة وجود معلولها ومن دوامها دوامه ـ فاذا فرضنا عدم الواجب لذاته لزم منه عدم العالم وبالعكس ، ويلزم من صحة ذلك التلازم ان يكون العالم مساوياً للواجب لذاته وذلك محال.

والجواب : ان ذلك اللزوم الذى ذكروه بين العلة والمعلول ليس على وتيرة واحدة من الطرفين ، فان ارتفاع العلة التامة لذاتها يوجب ارتفاع المعلول وأما ارتفاع المعلول فلا يوجب لذاته ارتفاع العلة ، بل ارتفاع المعلول يستدل به على ان العلة قد ارتفعت قبل ذلك، لاان ارتفاع المعلول اوجب ذلك ، فاتضح الفرق بين اللزومين .

الحجة السادسة ماذكره «صاحب المطارحات» نيابة عن المتكلمين فقال: النفوس الناطقة حادثة وباقية بعد البدن على ما اعتقدتم به فلها اجتماع بعد المفارقة ، فذلك المجموع اما ان يكون حادثا اوغير حادث، ويمتنع ان يكون غير حادث لانه معلول الآحاد الحادثة على ماذهبتم اليه ، ومتى كانت العلة حادثة كان المعلول حادثا لامحالة فمجموع النفوس

← من القدم، ولم يدروا ان الحدوث ذاتي للعالم الطبيعي من ان الواجب تام وفوق التمام وانه واجب الوجود بالذات ، وواجب الوجود من جميع الجهات ولا معنى فى ذاته سوى صريح ذاته ولم يعلموا ان ماقالوا بمنزلة ان يقولوا : انه ليس غنيا كافيا فى ايجاد العالم بل يحتاج الى وجود شيء به يصير فاعلا بالفعل ولوالى مضى اوقات مقدرة غير متناهية ، فانظروا الوقاحة ، وقد قاسوا الكل على الجزء وهذا تمثيل مع انه بلا جامع، فان زيداً مثلا يحتاج الى اشياء من علل وشرائط ومعدات لوجوده كلها سواه فليس الواجب علة تامة له من نقص ذلك المعلول ومع ذلك لايحتاج الواجب تعالى فى ايجاد زيد الى غيره ، فانه يخلق جميع مايتوقف عليه وجوده فهو تعالى عن المثل وله المثل الاعلى كصانع جميع آلات صنعه مصنوع نفسه

واما العالم فلا يتضمنه شيء ممكن وجميع مايفرض انه ممايتوقف عليه العالم غيره (تعالى) داخل فيه ، فلا يتوقف الاعلى الواجب وصفاته ، وجميع صفاته عين ذاته ، فاذا قيل هل يكفى ذاته فى ايجاد العالم باجمعه ام لا ؟ وهل هو غنى عما سواه فى ايجاده ام لا ؟ وهذا منفصلة حقيقية ذات جزئين ولاجزء ثالث لها لم يمكن اختيار الشق الثانى الاعلى الوقاحة ، واى احة ؟! وصاحبها على شفا جرف هار «فانهار به فى نار جهنم» ، وكيف يساوق العلة و المعلول والعالم حدوثه ذاتي كما صرح به المصنف (ره) مرارا ـ س قده.

الناطقة الحاصلة بعد مفارقة الابدان حادث ، و اذا ثبت ان مجموعها حادث لزم ان يكون للحوادث بداية ، فان الحوادث لولم تكن متناهية في جهة الماضي كانت النفوس الحادثة بحسب حدوث الابدان غير متناهية الى نفس لايكون قبلها نفس اخرى، وحينئذ يلزم ان لايكون مجموعها حادثا بالضرورة لكن مجموعها في الماضي حادث على ماعرفت فالحوادث لامحالة لها بداية وذلك هو المطلوب .

و اجاب عنه من وجوه :

الاول : ان ذلك المجموع الذى اخذتموه من النفوس الناطقة في الزمان الماضي وان كان حادثا لكن لايلزم من حدوثه ان يكون للحوادث الماضية بداية،لان كل آحاد لها مجموع فان ذلك المجموع باضافة واحدة اليه يحصل له مجموع آخر مغاير(١) للمجموع الاول، والنفوس الناطقة الحادثة في الماضي وان كان لها الآن مجموع الآ انه دائما في كل وقت يتبدل ويحصل مجموع غير ماكان بسبب حدوث النفوس في كل وقت، وانضمامها الى كل مجموع يحدث مجموع آخر حدوثا زمانيا وهكذا لايزال يتبدل ذلك المجموع الى مالايتناهى،وليس الحكم مختصا بالنفوس الناطقة بل حال جميع الموجودات هكذا ، (٢) فانه اذا اخذ قديمها مع حادثها مجموعاً فان ذلك المجموع لامحالة يتبدل في كل وقت بحسب حدوث الحوادث و انضمامها اليه ويحصل مجموع آخر غير المجموع الاول الذى كان قبل الزيادة وهذا لايدل في النفوس الناطقة على نهايتها وبدايتها بل في كل وقت يحصل مجموع آخر غير ماكان حادثا قبل حدوث الحادث اللاحق ، ولايلزم من ذلك ان يكون هناك وقت لايحصل فيه شيء من النفوس الناطقة ، ولايدل

---

(١) و الحاصل ان المجموع مجموعات مجموعات غير متناهية ، وكل مجموع كواحد من آحاد الكائنات، فكمالايلزم من حدوث كل واحد من الاحاد تناهي الكل كذلك لايلزم من حدوث كل مجموع تناهي المجموعات - س قده .

(٢) الاان كل مجموع من النفوس مجتمعات الاجزاء ، وكل مجموع من الكائنات متعاقبات الاجزاء ، وهذاأيضاً مسلك في حدوث العالم كمااشار اليه الشيخ محمود الشبستري في «گلشن راز» بقوله :

جهان كل است درهر طرفة العين   عدم گردد ولايبقى زمانين ،س قده

على ان لها بداية لا يكون قبلها نفس فاندفع ذلك السؤال (١) .

و الجواب الثاني ان النفوس الباقية بعد المفارقة لا كل لها فلا يكون لها مجموع حقيقي ، اذ لا ارتباط لبعضها ببعض بحيث يتمكن من عدها ، وحصرها ، فلا يلزم ماذكروه من نهاية الحوادث .

و الجواب الثالث : انا ولئن سلمنا تناهي النفوس الناطقة وحدوثها في الماضي ، ولكن لا يلزم من ذلك تناهي الحوادث لجواز ان يكون الحوادث غير متناهية في الماضي مع تناهي النفوس ، و حدوثها بأن يتشكل الفلك بشكل غريب (٢) يحدث فيه نوع من الحيوانات لم يوجد قبل ذلك ولا يوجد بعده ويكون الانسان من هذا القبيل وحينئذ يكون نوعه حادثاً بعد ان لم يكن ، فلا يلزم من تناهيها تناهي الحوادث .

و هذا الجواب سخيف جدا وصدوره عجيب عن باحث حكيم ، فان العناية الالهية (٣) كيف تقصر عن ايجاد اشرف الانواع الطبيعة في ازمنة غير متناهية ولا يحفظ

---

(١) لعل هذه الحجة مذكورة في المطارحات مصدرة « بان قلت » ونحوه فعبر عنها «بالسؤال» ـ ره قده.

(٢) اي بوضع غريب ، لا يخفى انه لا يلزم مع ذلك تناهي النفوس لان غرابة ذلك الوضع لو سلمت فهي بالنسبة الى مافي الدورة الواحدة من الادوار والاكوار «والسماء ذات الرجع» وذات ادوار واكوار غير متناهية فيتفق ذلك الغريب مرارا غير متناهية مثل انه اتفق في منتصف دورة من فلك الثوابت يتفق في المنتصف في دوراته الاخرى ـ ره قده .

(٣) اجاب (ره) عنه باربعة اجوبة:

احدها ان العناية الالهية تأبى انقطاع هذا النوع الذي هو اشرف الانواع الطبيعية والحال انها قديم وجود ماهو أخس ، منه وفيه ان العناية كما تراعى حال هذا النوع كذلك تراعى حال غيره من المقتضيات والشرائط والعلل المعدة ، ومن الجائز ان يكون استعداد الاوضاع والاحوال لظهور هذا النوع استعدادا محدودا موجلا فيوجد النوع ويعيش في الارض بتعاقب الافراد زمانا ثم ينقرض ثم يستأنف الاستعداد بعد حين فيوجد ثانيا من رأس وهكذا ، و يكون زمان وجود النوع اكثر من زمان فقده وقد أعطت العناية كل ذي حق حقه .

واما قوله «مع انه يديم ويحفظ وجود انواع هي ادون واخس منها» فكانه يريد به كليات ــ سمه

نوعه بتعاقب الاشخاص والامثال مع انه يديم ويحفظ طبائع انواع هي ادون واخس منها على ان قاعدة الامكان جارية في كليات الانواع و ان لم تجر في جزئياتها المتغيرة **وايضاً** لكن طبيعة نوعية صورة عقلية في عالم الربوبية يجب ان يكون ذات عناية (١) برقائقها واظلالها بحفظها وادامتها في كل وقت ، وتلك الصورة هي اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول الذى كل يوم هو في شأن .

الحجة السابعة ان كل عدد - سواء كانت آحادها متناهية اوغير متناهية - فهي اما زوج بالفعل وكل زوج منقسم بمتساويين و يكون نصفها اقل من كلها و كلما كان الشيء اقل من غيره كان متناهياً واذا تناهى النصف تناهى الكل، وان كانت فرداً فاذا نقصنا منها واحداً صارت زوجاً ، و الزوج كما عرفت متناه ، فاذا اضفنا ذلك الواحد الى ذلك الزوج المتناهي صار الكل متناهياً فعلى كلا التقديرين يكون النفوس الماضية متناهية ، ويلزم من نهايتها نهاية الحوادث .

— العناصر الاربعة عندهم والاجرام العلوية التي ذهبوا الى دوام وجودها وقد عرفت الكلام فيها:

والثاني جريان قاعدة امكان الاشرف في كليات الانواع وفيه ان جريان القاعدة تتوقف على ثبوت الاخس وقد عرفت الكلام فيه.

والثالث ان ثبوت المثل النورية التي لها عناية بافراد انواعها المادية ينافي خلو الوجود عن كليات انواعها ولو لحظة من الزمان وفيه انها على تقدير ثبوتها ليست بعلل تامة وانما هي فواعل تتوقف فعلية تأثيرها على اجتماع شرائطه وتمامية الاستعداد ، ومن الجائز كما عرفت ان يكون في اكثر الاوقات لا في جميعها وعلى نحو المرة بعد المرة لا على نحو الاتصال المداوم على انك قد عرفت الكلام على المثل في ابحاث الماهية من السفر الاول.

والرابع ان تلك الصورة اسم الهي عند العرفاء وتجل من تجليات الحق الاول .وفيه انها ليست من الاسماء الكلية بل اسم كوني والاسماء الكونية لا يجب فيها الدوام والاستمرار ونظيره الكلام في التجليات - ط مدظله .

(١) اى لما كان موجودات عالمنا الاوفى ظلال موجودات العالم الاعلى وكل عقل فعال وجب ان يكون لكل صورة عقلية هناك ظل‌ها هنا وما هناك دائم فظله أيضاً دائم - س قده.

والجواب قال «الشيخ المتأله» في المطارحات «انا لانسلم ان النفوس الناطقة المفارقة للابدان لها عدد موجود في الاعيان، لما عرفت ان العدد امر اعتباري لاوجود له في الاعيان فلا يوصف بزوجية اوفردية ، ولاقلة ولاكثرة ، ولا مساوات ولا تفاوت فلاكل لهاعددي في الاعيان ازلاارتباط لبعضها ببعض في نفس الامر ولافي الاذهان ايضاً فان الذهن لايمكنه عدّها وتصورها على سبيل التفصيل والاكتناه، وعلى تقدير ان يسلّم ان لها عدداً فلا يلزم من ذلك ان يكون اما زوجاً او فرداً فان الزوجية و الفردية و التساوي والتشارك والتباين والجذرية والمجذورية وغيرها من خواص العدد المتناهي واقسامه لامن خواص مطلق العدد ثم لئن سلمنا عدم خلوها من الزوجية والفردية فلم قلتم ان كل عدد يكون اقل من غيره يجب ان يكون متناهياً لانتقاض هذه القاعدة بالمآت غير المتناهية التي هي اقل من الالوف غير المتناهية ، وكذلك مقدورات الله (تعالى) عند المتكلمين اقل من معلوماته، لدخول الممتنعات في قسم المعلومات دون المدورات مع عدم تناهيها.

اقول في هذا الجواب وجوه من النظر .

منها ان الحكم بان العدد غيرموجود على اطلاقه غيرصحيح ، وهذا «الشيخ» انما حكم باعتبارية العدد (١) لان الوحدة والوجود والتشخص - كالامكان والشيئية والمعلومية امورذهنية اعتبارية عنده ، ولماكان العدد عبارة عن المؤلف عن الوحدات وما يتركب عن الاعتباريات فهو لامحالة اعتباري فالعدد اعتباري . واما نحن فقداقمنا البرهان عن ان الوجود في كل موجود عين حقيقته والماهية به تكون موجودة وعنده التحليل يحكم بأن الوجود عيني والماهية المجردة عنه اعتبارية محضة والوحدة هي عين الوجود فتكون موجودة ، فبطلت هذه الحجة اعني الحكم بأن العدد اعتباري لانه مؤلف من الاعتباريات .

---

(١) بل حكم بهالاعتبارية الكثرة التي هي جنسه وهذا هومذاق العرفان ولان العدد ليس الاتكرار الواحد لابشرط في لحاظ الذهن وتكرار الشيء لايكثر الشيء - ره قده.

ومنها انه هب ان العدد امر اعتبارى لكنه ليس من الاعتبارات الكاذبة غير المطابقة لما في نفس الامر حتى يتفرع عليه انه غيرقابل للقسمة الى الزوجية والفردية والمساواة واللامساواة ، كيف وهذه الصفات تعرض اولاو بالذات للعدد وبواسطته للمعدود وهو ظاهر .

ومنها ان غير المتناهي على معنيين احدهما بالقوة وهوغير المتناهي اللايقفي وثانيهما بالفعل وهو غير المتناهي العددى و مقدورات الله تعالى عند المتكلمين غير متناهية بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني لانهم منكرون لوجود الغير المتناهي بالفعل مرتبا كان او غير مرتب متعاقبا . كان او مجتمعا ،والتفاوت انما يجوز في غيرالمتناهي بالمعنى الاول كقبول الجسم عندالحكماء للانصاف المتداخلة غيرالمتناهية و الارباع المتداخلة غيرالمتناهية ، والثانية نصف الاولى .

تذكرة مشرقية - واعلم انا قداشرنا سابقاً الى ان الوحدة معتبرة في كل شيء كالوجود و ان الكثرة اذا لم يكن بين آحادها علاقة ذاتية لا يمكن الحكم عليها عند اخذها مجتمعة حكماً وجودياً غير احكام الاحاد، فان آحادها ووحداتها وان كانت موجودة عندنا الا انها ليست موجودة بوجود واحد بل هي موجودات كثيرة لكل منها حكم خاص فاذا تقرر هذا فمن هذا المنهج يصح الجواب عن الحجة المذكورة بأن النفوس المفارقة ليس لها مجموع له وحدة خارجية حتى يحكم عليها بانها كذا او كذا ، نعم للذهن ان يعتبر جملة منها ، وكل جملة في اعتبار الذهن فهي متناهية اذا الذهن لا يقدر على الاحاطة التفصيلية بالامور غير المتناهية ، وكل مبلغ متناه من النفوس فهو اما زوج او فرد ولايلزم منه لايتناهى ذلك المبلغ والحوادث التي وجدت معها .

وهيهنا نكتة - وهي : انك ستعلم ان كثيراً من النفوس - وهي الكاملة في العلم ستتحد بالعقل الفعال : وضرب منها - وهي الناقصة الشقية - تهوى الى الجحيم ولاتصعد الى عالم النفوس المفارقة وذهب بعض الحكماء «كاسكندر» وغيره حتى « الشيخ الرئيس» ايضاً في بعض رسائله الى ان النفوس الناقصة هالكة لاتبقى بعد البدن ، وهذا المعنى يستفاد من بعض روايات اصحابنا الامامية عن ائمتنا عليهم السلام وضروب اخرى منها متفرقة في

فی طبقات النشاة الآخرة ، وعلی هذافلاجمعیة لها(١) فی مكان یحویها اوزمان یحیط بها اوفی رباط عقلی یجمعها **نكتة اخری** : ان الجملتین اذاترتبتا ترتباً وضعیاكما فی المقادیر اوعقلیاً كمافی العلل والمعلولات فلكل منهما اتساق وانتظام بین آحادها، فاذا لوحظ الاول من آحاداحدیهما بازاء الاول من آحاد الاخری تتطابق بقیةالآحاد من غیران یحتاج العقل الی ملاحظةكل من الآحاد مع نظیره ملاحظة تفصیلیة ، بل یكفی الملاحظة الاجمالیة واما فی غیرالمرتبة اوفی الامور الاعتباریة المحضةفلایكفی الا تطبیق الجمیع واحداً واحداً معمایحاذیها علی التفصیل ، والعقل لایفی به .وقد شبه بعضهم الجملتین الاولیین بحبلین ممتدین بل بخشبتین ممتدتین اذا طوبق مبدأهما والثانیة بالحصیات المتفرقة المجتمعة من غیر ترتیب ، فلایجری البرهان الافی الامور الموجودة المترتبة ، فاندفع ماذكروه من جریان برهان التطبیق والتضایف وغیرهما تارة من جهة الهدم والنقض ، وتارة من جهة الاثبات والابرام لوجوده .

اولها فی الحوادث علی مدرك الفلسفة (٢) و ثانیها فی مراتب الاعداد وثالثها فی النفوس المفارقة بزعم الفلاسفة ورابعها بأن وجودالفلك من الازل الی زمان الطوفان اقل منه الی زماننا ونقضاً فقط بان وجوده (تعالی) من الازل الی زمان الطوفان اقل منه الا زماننا وخامسها نقضاً بأن معلومات الله ازید من مقد وراته لا حاطة الاول بالمحالات ایضاً مع عدم تناهیهما والدلیل یعطی امتناعه . وسادسها نقضاً باشتمال كل موجود علی صفات غیرمتناهیة كلزوم امرولزوم لزومه وهكذا وغیره من النسب المتضاعفة وسابعها بمنع جواز التطبیق بین السلسلتین لامتناع احاطة العقل بمالایتناهی .

بحث و تحصیل ـ قال بعض الاذكیاء الحق ان العددغیر المتناهی بالفعل مطلقامحال

---

(١) «تحسبهم جمیعاوقلوبهم شتی» ولاجمعیة لهؤلاء مع الاولین المقربین لعدم السنخیة بینهم و هـذا ما مر من صاحب المطارحات ان النفوس المفارقة لاكل لها او اذلا ارتباط بینها ـ س‌قده .

(٢) هذا علی تقدیر النقض و اما علی تقدیر الاثبات فلا حاجة الی هذا القید كما لایخفی ـ س‌قده.

سواء كان بين الآحاد ترتيب اولا ، وذلك لانه لو تحقق امور غير متناهية توقف مجموعها على قدر ما يبقى منه (١) بعد اسقاط واحد و هذا الباقي على ما يبقى منه بعد اسقاط واحد منه و هكذا فيلزم وجود مجموعات غير متناهية يجرى فيها التطبيق فان قلت الموجود في الواقع انما هو الامور الكثيرة المتفرقة ولا وجود للمجموع من حيث الوحدة الا بعد اعتبار العقل وحدته ، فلا يلزم الترتيب الواقعي الكافي للتطبيق بين جميع هذه المراتب قلت اذا وجد كثير كالعشرة مثلا فلاشك انه يوجد فيه التسعة والثمانية والسبعة، والتسعة من حيث انها تسعة واحدة لها جهة وحدة وان لم يعتبرها العقل، ويكفي للتطبيق تدبر انتهى» كلامه.

اقول: فيه اما اولا فلما علمت ان معنى وجود الكثرة وجودات آحادها لاان لها وحدة اخرى غير وحدة الآحاد ، ولهذا قال المحصلون من الحكماء ان وحدة العدد هي نفس كثرته لانه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها بعينها كما ان فعلية الهيولى نفس قوتها واستعدادها فليست للكثرة والعدد وحدة الا بمجرد الاعتبار العقلي من غير ان يكون لها مطابق خارجي فليس لها توقف على شيء في الواقع اذ ما لاتحقق له في الخارج (٢) لاتوقف له على غيره .

واما ثانياً فهب ان للعشرة وجوداً ولها توقفاً وحاجة الى ما هو جزء لها فلانسلم ان لها توقفا على عدد مخصوص مما دونها ، اذ لارجحان لتسعة و واحدة على ثمانية واثنين اوسبعة وثلثة اوستة واربعة اوخمسة وخمسة ، فلااختصاص للتسعة في ان تكون محتاجاً اليها اولا دون غيرها، بل الحق كما ذكره «الشيخ» في الهيئات «الشفاء» ان لاتوقف

---

(٢) هذا نظير شبهة ما قبل المعلول الاخير ـ س قده.

(٣) لعلك تقول هذا وكذا قوله «فهب ان للعشرة وجوداً» منافيات لما مر في الرد على الشيخ المثالة من ان العدد موجود فنقول مراده هناك ان وجود العدد وجودات ، وحمل كلام الشيخ ـ كما صرح به ـ على ان لاوجود له اصلا لان الوحدة التي هي مادة العدد اعتبارية عنده ، و الدليل على هذا التوفيق قوله (ره) انه ماهية ضعيفة الوجود صورتها هي نفس مادتها ـ س قده.

للعدد الأعلى الوحدات لاغير .

واما ثالثاً فهب ان للعشرة توقفا على ماهية التسعة لكن لاتوقف لهاعلى تسعة مخصوصة ، اذيتصور في كل عشرة عشرة افراد من التسعة اذباسقاط كل واحد معين من آحاد العشرة يبقى تسعة مخصوصة ، فهناك عشرة تسعات لارجحان بشيء منها بعينه على البواقي في ان يكون مبدءاً لوجود العشرة، فيلزم في اعتبار اي واحد منها لمبدئية العشرة الترجيح بلامرجح ولابدّ في الترتيب لجريان التطبيق من تخصيص في كل واحدة من المراتب كمالايخفى على المتدبر .

الحجة الثامنة ان العالم بجميع مافيه ممكن الوجود وكل ماهوموجود ممكن الوجود لذاته فهو حادث فالعالم حادث ، وذلك لان كل ، ممكن يحتاج الى المؤثر وتأثيرالمؤثرلايخلومن اقسام ثلثة : لانه اما ان يكون في حال وجوده اوفي حال عدمه اولافي حال وجوده ولافي حال عدمه والاول محال لانه من قبيل ايجادالموجودوتحصيل الحاصل والثاني ايضاً محال لكونه جمعاً بين الوجود والعدم وهومحال فتعين ان يكون تأثير المؤثر فيه لافي حال الوجود ولافي حال العدم ، وذلك هوحال الحدوث (١) فكل ماله مؤثر فهوحادث فالعالم حادث .

والاولى (٢) ان تقرر هكذا تأثيرالمؤثراما حال عدمه اوحال حدوثه اوحال بقائه ، والاولان يفيدان الدعوى ، والثالث باطل لانه يلزم تحصيل الحاصل وهومحال.

والجواب انانختار ان التأثير في حال الوجود والبقاء قوله ذلك ايجادللموجود اوابقاء للباقي قلنا ليس الامر كذلك وانماكان كذلك لوكان الفاعل يعطيه وجوداً ثانياً

---

(١) اي التأثير في آن هومفصل بين زماني الوجود والعدم وهوطرف الحدوث لانه هو الوجود بعدالعدم كما ان البقاء هوالوجود بعدالوجود ، فالتأثير في الوجود الموصوف ببعدية العدم وهوالوجود في اول الحال لاثاني الحال ، اذيلزم تحصيل الحاصل فلولا الحدوث في الاثر لم يتحقق تأثيرفيه ، وقدمر في اوائل السفر الاول مايتعلق بالمقام ـ مدظله

(٢) وجه الاولوية ان فيما قرروه اثباتا للواسطة بين الوجود والعدم ـ طمدظله.

وبقاء مستأنفا وليس كذلك(١) بل الفاعل بوجده بنفس هذا الايجاد لان تأثير الفاعل (٢) فى شيء عبارة عن كونه تابعاً له فى الوجود واجب الوجود بعلته ثم الذى يدل على ان التأثير يجب ان يكون فى حال الوجود وجوه :

احدها انه لو بطل ان يكون التأثير فى حال الوجود وجب ان يكون امافى حال العدم ، ويلزم من ذلك الجمع بين الوجود والعدم وذلك ممتنع اولا فى حال الوجود ولا فى حال العدم ، فيلزم من ذلك ثبوت الواسطة بينهما وذلك ايضاً باطل كما عرفت .

وثانيها ان الامكان فى كل ممكن علة تامة للاحتياج لما يحكم العقل بانه امكن فاحتاج فلو لم يحتج حال البقاء لزم اما الانقلاب فى الماهية او تخلف المعلول عن العلة التامة .

وثالثها ان من احتج بهذه الحجة جمع من الاشاعرة وعندهم ان صفاته تعالى زائدة على ذاته قديمة موجودة بايجاد الذات اياها فهى مادة النقض عليهم .

ورابعها انه لو استغنى الممكن فى حال بقائه عن المؤثر فلزم انه لو فرض انعدام البارى لم ينعدم العالم ، ولزمهم ايضاً ان لا ينعدم شيء من الحوادث وذلك باطل قبيح شنيع ، لكن بعضهم التزموه وقالوا فى انعدام العالم انه تعالى يخلق الفناء ، والا ولى لهم ان يقولوا (٣) حيث رأوا ان الزمان مركب من الآنات وان ، للجسم اكوانا دفعية انه (تعالى) يحدث فى كل آن (٤) عالماً آخر .

وخامسها ان الدليل منقوض عليهم باحتياج الحوادث فى الاعدام الا زلية الى العلة ، اذا الممكن كما لا يوجد بنفسه لا ينعدم بذاته فليلزم عليهم اعدام المعدوم .

---

(١) اذا الجعل التركيبى باطل فى الذاتيات ـ س قده

(٢) اى التأثير تقوم المعلول بفاعله تقوما وجوديا وتشأن الفاعل بشؤنه الذاتية ـ س قده

(٣) و يستفاد ذلك من ظاهر كلام بعضهم لكنهم لما لم يقولوا بالحركة الجوهرية المتصلة يلزمهم فى القول بتعاقب الامثال ان يكون للجسم فى كل آن ذات مباين شخصاً لما فى الان السابق عليه والضرورة تدفعه ـ طمد ظله.

(٤) فلا بقاء حتى يستغنى فى البقاء لكن الاكوان الدفعية وتتالى الآنيات والانات باطلة والحق هو التجدد على سبيل الاتصال بالحركة الجوهرية كما مر ـ س قده .

الحجة التاسعة قررها بعض المتأخرين وهي ان ماسوى الله (تعالى) اما مجرد واما جسم اوجسماني ، والاول وجوده محال لانه لووجد لكان مشاركاله تعالى فوجب ان يمتاز عنه بفصل فيتركب الواجب تعالى ، هذا محال واماالثاني فهو حادث لامحالة لان كل جسم اما متحرك او ساكن البتة وكل منهما حادث، اما الحركة فلان ماهيتها تقتضي المسبوقية بغيرها ، لانها عبارةعن تغيرحال بعد حال وانتقال من حال الى حال فلوكانت ازلية لم تكن مسبوقة بالغيرفاجتمع النقيضان الازلية والمسبوقية بالغير،هذا خلف ولانه لوكانت قديمة لكانت كل دورة من دورات ـ الفلك مثلا ـ مسبوقة باخرى يكون كل منها مسبوقا بعدم ازلي فاجتمعت الاعدام فيالازل فلميوجد في الازلشيء منها وهوالمطلوب ولانه اما ان يكون فيالازل شيء من هذه الحركات اولا ، فعلى الثاني يتحقق عدم سابقعلى الجميعوهوالمطلوب ،وعلى الاول يكونالحركةالموجود في الازل متقدمةعلى جميع الحركات فلها بداية واماالسكون فلانه عبارة عنالحصول الثاني في الحيّزالاولوملزوم له والحصول وجودي وقدمه يمنع عدمه لوجوب استناد القديم الى الواجب الموجب التام ، لكنه مما يجوز (١) عدمه لجواز الحركة على كل جسم لانه ان كان بسيطا تشابهت اجزائه فجاز ان يتلبس كل منها بحيّزالاخر ولايحصل ذلك الا بالحركة ، وان كان مركباً امكن الحركة على بسائطه وهي يستلزم الحركة عليه ايضاً .

والجواب بوجوه : **احدها** : انماذكروه في نفي المجرد سوى الباري(تعالى) يفيد نفي موجود غيره واللازم باطل عندهم وعند غيرهم فكذا ماذكروه .

وثانيها : انه معارض بالدلائل القائمة علىوجود المجردات والصور العقلية.

وثالثها ان الوجودات البسيطة قدمر انها متمايزة بالكمال والنقص في نفس مابه الاشتراكمن غيرحاجة الىمميز فصلي، وأماماشتهرمن الدفع بأن التجرد امرسلبي

---

(٣) جواز العدم عليه لاينافي القدم الاترى انعدم العقل الكلي جايز مع كونهقديما بالزمان ؟ والاخصر انيقول المستدل فيهكماقال فيالحركة انالسكون اذاكان هو الكون الثاني فيالحيز الاول كان مسبوقا بالغير لانالكون الثاني مسبوق بالكون الاول ـ س‌قده

والاشتراك فى السلوب لايوجب التركيب بل الامتياز حاصل بين المتشاركات فى السلب بنفس ذواتها المتباينة فليس بشيء لان المجردات لاشبهة فى انها مشتركة فى نحو من الوجود مباين لوجود الجسمانيات لكن يعبر عنها بعنوان سلبى كما يعبر عن حقيقة العلم والادراك بعدم الغيبة عن الذات ، ولا شك أن العلم صفة وجودية عبر عنه بعنوان سلبى فالحق ما لوحناك اليه .

ورابعها أن بناء ما ذكروه (١) فى هذه الحجة على ان التجرد ذاتى له (تعالى) اما نوع اوجنس وعلى التقديرين يلزم كونه (تعالى) ذاماهية وهو محال كما برهن عليه واما حقيقة الوجود المشترك عندنا فقد بينا ـ فى اوائل هذا الكتاب ـ انه ليست كليا طبيعيا نوعاً اوجنساً ولاغيرهما من الكليات الخمسة واما المفهوم الانتزاعي الذى لاوجود له الافى العقل فلاشك انه من الخارجيات دون المقومات .

وخامسها : ان غاية مالزم تركب الواجب من اجزاء عقلية وهم لم يقيموا برهانا على استحالته وهذا الزامى .

وسادسها أن ماهية الحركة ومعناها وان كانت هى المسبوقيه بالغير اوالانتقال من حال الى اخرى فذلك لايستلزم كون تلك الماهية مسبوقة بالغير ، لما علمت مراراً ان ماهية كل شيء لايلزم أن يكون من افراد نفسها ، وحمل الشيء على نفسه ضرورى بالحمل الاولى الذاتى لا بالحمل المتعارف الصناعى ، فتلك الماهية تقتضى ان يكون كل جزئى من جزئياتها مسبوقا بغيرها وايضاً قدعلمت ان مسبوقية الماهية بغيرها لايوجب ان يكون لها اولافرادها بداية لايحصل قبلها .

وسابعها ماقيل: ان ماذكروه يستدعى حدوث كل انتقال جزئى لاحدوث الحركة التوسطية التى تبقى مع انتقالات الجزئية غير المتناهية .

وثامنها ماقيل : انه لوسلم ماذكر فانما يدل على حدوث كل شخص من الحركة لاعلى حدوث نوعها .

اقول: فى هذين الجوابين نظر بل كلاهما غير صحيح عندى لان الحركة بمعنى

---

(١) بدليل جعل مابه الامتياز فصلا وهو يستدعي مابه الاشتراك الذاتي ـ منه

التوسط وان حكم عليها فيما له مبدء شخصي ومنتهى شخصي وفاعل وقابل شخصيان الآ أنها مع ذلك امرمبهم الوجود في ذاته لابقاء له بحسب نفسه (١) وانما بقاؤها كبقاء الهيولى الاولى (٢) المفتقرةالى المتممات النوعية والشخصية من الصور وكذا الماهية المتعاقبة الاشخاص لابقاء لهافي نفسها ، وهذا وانكان بحثا على السند(٣) لكن الغرض التنبيه على حقيقة الامر نعم لوثبت ان التعاقب فيالخصوصيات والاشخاص للحركةعلى الاستمرار الاتصالي يوجب بقاء موضوع شخصي مستدير الجرم قارّ الذات لكان البحث قوياً وذلك كماعلمت منا والحق انالمتكلمين لوامكنهم ان يقولوا (٤) انكل جسم وجسماني لايخلو فيحد نفسه(٥) عن الحوادثوكل مالايخلوفيحد نفسه عنالحوادث فهوحادث فكل جسم وجسماني حادث لتم البيان والافلا ، ولعل مقصود قدمائهمالذين كانوا فيالصدر الاول لقرب زمانهم بزمان النبوة والوحي ماذهبنا اليه مطابقاً لكلام اساطين الحكمة الذين اقتبسوا انوارهم منمشكوة النبوة .

---

(١) اذالحدوث لماكان هوالتجدد الذاتي كان البقاء هوالثبات ومعلوم ان التوسط لاثباتله لانه فيكلآن فيحدين غيرحدى الان السابق وغيرحدى الاناللاحق فهووانكان كالنقطة الاانه كالنقطة السيالة ووعائه الان السيال ـ مقده.

(٢) علىطريقة المصنف (ره) منالتركيب الاتحادى ـ مقده.

(٣) وقدتقرر فيفن المناظرة ان بطلان سندالمنع وهو الدليل الذى يوجه به المنع لايوجب بطلان اصل المنع الذى هوطلب الدليل على مدعى غيرمدلل ، لان للخصم انيطلب ذلك وانلم يذكرسندا ـ ط مدظله .

(٤) وانىلهم ذلك !! فانالوسط فيهذالبرهان مقيد بقوله : «في حد نفسه» وينطبق علىالحركة الجوهرية وينتج الحدوث الزماني الذىقرره هو(ره) ، واما هؤلاء فلم يقيدوا الحوادث بذلك بلقالوا انالجسم لايخلوا عنالحوادث ومالايخلوا عن الحوادث فهوحادث ففسدت الصغرى والكبرى جميعا ، ونظيره قولهم : العالم متغيروكل متغير حادث ولوقيدوا التغير بمافي حدنفسه صحالقياس وانتج . طمدظله.

(٥) اىجوهرة وطبعه سيال بمقتضى الحركة الجوهرية ـ مقده

وتاسعها انكون كل دورة مسبوقة بالعدم الازلی انمايستدعی اجتماع اعدامها فی‌الازل بمعنی انها تجتمع فی‌هذاالحكم‌لاانها تتفق(١)فی‌الحصول فی‌وقت معين وايضاً انانختار انه لم‌يكن فی الازل شیء من‌هذه الحركات بمعنی انه ليس شیء منها ازليا لابمعنی ان الازل زمان معين بل‌الزمان المعين لم‌يوجد فيه شیء منها (٢) وظاهرانه لايفيد المطلوب. وايضاً انانختار ان فی‌الازل‌تحقق شیء من‌هذه الحركات قوله يكون «الحركة الموجودة فی‌الازل مقدمة علی‌جميع الحركات فلها بداية» قلنانعم بمعنی أن هذه الحركة الازلية (٣) ليست مسبوقة بحركة اخری لابمعنی انه يتحقق عدم سابق علی الجميع ، اذكونها ازلية ينافی ذالك .

ولاصحاب الحدوث حجج، اخری لولامخافة التطويل لاوردتها مع مايردعليها، والغرض من ايراد ماذكرنا ان يحيط الناظر فی هذه المسئلة باطراف ماقالوا و وجوه الاحتجاجات التی ذكروا من‌الجانبين‌ليعلم‌قدرماتفطنابه وسلكناسبيله ولايحمل‌كلامنا علی مجرد المكاشفةوالذوق اوتقليد الشريعةمن غيرممارسة الحجج والبراهين‌والتزام القوانين ، فان مجرد الكشف غيركاف فی‌السلوك من غيربرهان‌كما ان مجردالبحث من غيرمكاشفة نقصان عظيم فی السيروالله المعين .

الفصل (٥)

فی‌طريق التوفيق بين‌الشريعة والحكمة فی دوام فيض‌الباری وحدوث العالم

قد اشرنا مرارا الی ان‌الحكمة غيرمخالفة للشرايع الحقةالالهية بل المقصود منهماشیء واحد هی‌معرفة الحق‌الاول‌وصفاته وافعاله ، وهذه تحصل تارة بطريق‌الوحی

---

(١) اذاالازل ليس وقتامحدوداكمامر .ـ ص‌قده

(٢) لان‌السالبة منتفية بانتفاء الموضوع والازل ليس زماناًمعينا ـ ص‌قده.

(٣) ای‌مسمی الحركة‌كمامراوالحركة التوسطية علی‌ماقالوا والافكل‌فردمن‌الحركة مسبوق بفردآخر ـ ص‌قده .

والرسالة فتسمى بالنبوة ، و تارة بطريق السلوك والكسب فتسمى بالحكمة و الولاية وانما يقول بمخالفتهما في المقصود من لامعرفة لتطبيق الخطابات الشرعية على البراهين الحكميه ولا يقدر على ذلك الامؤيد من عندالله ،كامل في العلوم الحكمية مطلع على الاسرار النبوية ، فانه قديكون الانسان بارعاً في الحكمة البحثيه ولا حظ له من علم الكتاب والشريعة اوبالعكس ، فالعقل السليم اذا تأمل تأملا شافياً وتشبث بذيل الانصاف متبرياً عن الميل والانحراف والعناد والاعتساف وتدبر بأن طائفة من العقول الزكية والنفوس المطهرة ـ الذين لم يتنجس بواطنهم بارجاس الجاهلية وادناس النفسانية ولم ينحرفوا عن سبيل التقديس ولم يأتوا بباطل ولا تدليس وكانوا مؤيدين من عندالله بامور غريبة في العلم والعمل معجزات وخوارق للعادات من غير سحر وحيل ، ولاغش ولادغل ـ ثم اصروا على القول بحدوث هذا العالم وخرابه وبواره ، وانشقاق اسقافه وانهدام طاقاته ، وتساقط كواكبه وانكدارها ، وطي سمواته وبيد ارضه وانفجار بحارها وسيران جبالها ونسفها وبالغوا في ذلك وتشددوا في الانكار على منكريه مع ظهور انه لايضرهم القول بقدم العالم مع بقاء النفوس (٤) بعد الابدان الشخصية و اثبات الخيرات و الشرور النفسانية في المعاد ولا يخل بالشريعة في ظاهر الامر ، فيجزم لامحالة بانهم ما نطقوا عن الهوى وما اخبروا عن يقين حق واعتقاد صدق .

ثم اذا رجعنا الى البراهين العقلية التي لاشك ولاريب في مقدماتها اليقينية الاضطرارية وجدناها ناهضة على ان صانع العالم واحد صمد لايعتريه نقص ولاتغير ، ولا انزعاج من حالة الى حالة ، ولافتور في فاعليته ، ولا امساك في فيضه ؛ ولا بخل في

---

(٤) اي يكون المجازاة والمكافات طولية فلايتوهم الناس نفي المعاد من القول بالقدم والحق انه يضر اذمع عدم بوار العالم وخرابه لايفهمون المعاد ولايفهمون السلسلتين الطولية و العرضية و ان الوصول الى الغايات طولي ، وبتوجه الاشياء الى العوالم الباطنية ـ كما ذكرنا مراراً ـ سلمناه لكن لانسلم انه لايضر باثبات الصانع ، و الحدوث مناط الحاجة عند الناس ـ س قده .

احسانه ، ولا توقف علی ارادة سانحة اوحضور وقت (١) مناسب اوقصد الی تحصیل مصلحة له اولغیره ، فان من قصد فی ایجاد شیء تحصیل مصلحة وان کانت لغیره او ایصال منفعة وان کان الی غیره فهو ناقص فی نفسه محتاج فی کماله الی غیره ، لان ذلك التحصیل او الایصال ان لم یکن اولی له من عدمه فلم یقصده ، و ان کان اولی فهو بذلك محصل کمال لنفسه من غیره ، اذ بدونه فاقد ذلك الکمال ، فعلم انه تام الفاعلیة تام الارادة لیس فی ذاته قصد زائد اوارادة حادثة ، فیجب کونه صانعاً فیّاضاً لم یزل ولایزال باسطا یده بالرحمة والعطاء فی الآباد والآزال بلاقصور ، انما القصور فینا ابناء عالم الدنیا والاجسام، وسکان قریة الهیولی الظالم اهلها ، وهی دار الزوال والانتقال.

فاذن الجمع بین الحکمة و الشریعة فی هذه المسئلة العظیمة لایمکن الابما هدانا الله الیه وکشف الحجاب عن وجه بصیرتنا لملاحظة الامر علی ما هی علیه من تحقیق تجدد الاکوان الطبیعیة الجسمانیة وعدم خلوها فی ذاتها عن الحوادث ، فالفیض من عندالله باق دائم ، و العالم متبدل زائل فی کل حین و انما بقاؤه بتوارد الامثال کبقاء الانفاس فی مدة حیوة کل واحد من الناس ، والخلق فی لبس وذهول عن تشابه الامثال و تعاقبها علی وجه الاتصال .

ذکر تنبیهی : قال بعض العرفاء فی کتابه المسمی « زبدة الحقائق» : « قول القائل العالم قدیم بالزمان هوس محض لاطائل تحته ، اذ یقال له ما الذی تعنی بالعالم، فاما ان یقول : اعنی به الاجسام کلها کالسماوات والامهات ، اویقول: اعنی به کل موجود سوی الله (٢) فان قال : اعنی به کل موجود ممکن من الاجسام وغیرها کالعقول والنفوس فعلی هذا یکون اکثر الموجودات المندرجة تحت لفظ «العالم» غیر متوقف الوجود علی وجود الزمان ، بل یکون بالضرورة سابق الوجود علیه ، فکیف یقال العالم قدیم

---

(١) اومضی اوقات موهومة اومتوهمة غیر متناهیة لیکون من باب رفع المانع اذلا مانع لحکمه ولاراد لقضائه ــ س قده

(٢) المراد بالموجود : الموجود المشهوری وهو الماهیة لاالحقیقی وهو الوجود ، اذ رحی السوائیة تدور علی الماهیة فالعالم بهذا المعنی نشأة الماهیات ــ س قده.

بالزمان ؟ واکثر موجودات العالم سابق الوجود علی الزمان (١) . وان قال: اعنی بالعالم الاجسام کلها فلایجوز علی هذا الوجه ایضاً، لان معنی ذلك ان الاجسام موجودة منذ قد کان الزمان موجوداً فیکون مشعراً (٢) بأن الزمان سابق علی الاجسام فی الوجود و لیس کذلك، فان الاجسام سابقة الوجود علی الزمان والزمان متأخر الوجود عنها ، و ان کان ذلك بالرتبة والذات» انتهی کلامه.

اقول: لایخفی مافیه من النظر فان المعیة الزمانیة(٣) بین الشیئین لاینافی التقدم الذاتی لاحدهما علی الاخر لکن بعد النظر العمیق والبحث الشدید یظهر حقیة ما ذکره (٤) هذا العارف، اذا النسبة(٥) بین الزمان والجسم کالنسبة بین الهیولی والصورة

---

(١) اقول: التغلیب بان واسع والغلبة منوطة باعتبار المتکلم کالقمرین ، وایضاً الزمان فی المفارقات هو الدهر . ان قلت : ماتقول فی قولهم العقول قدیمة بالزمان ؟ قلت : الزمان فیها هو الدهر کما مر ، والدهر روح الزمان کما ان السرمد هو روح الروح و اقول : ایضاً الزمان فیها تقدیری الوجود وهو یکفی فی مقام العبارة ـ س‌قده.

(٢) اقول : هذا القول الذی جعله معنی قولهم مشعر بهذا ، لاقولهم ان الاجسام قدیمة بالزمان ، ولادلالة لقولهم باحدی الدلالات الثلاث علی سبق الزمان ، بل کلمة الباء للتحیث وباصطلاح الادباء للملابسة مثل ان یقال الانسان مادی ببدنه مجرد بروحه، بالفعل بوجوده، بالقوة بماهیة ، ونحو ذلك فکانه قیل : الاجسام قدیم زماناً وجودها ـ س‌قده.

(٣) لایخفی انه لم یکن فی کلام العارف المعیة الزمانیة بل سبق الزمان ، فالمناسب له ان یقال : سبق الزمان لاینافی تأخره الذاتی . والجواب ان فی کلام المصنف(ره) ایماء الی عدم دلالة کلامهم علی السبق الزمان ، غایتها المعیة الزمانیة وهی لاینافی التاخر الذاتی الذی اعترف به نفسه ـ س‌قده

(٤) ای لامعیة زمانیة کمعیة شیئین متباینین لان الزمان والزمانی بینهما اتحاد کاتحاد الهیولی و الصورة ، فکما لایمکن ان یقال علی طریقة المصنف(ره) ان الصورة مثلا قدیمة بمعنی انها موجودة مادامت الهیولی کانت موجودة وانهما قدیمان موجودان احدهما مع الاخر معیة اقترانیة کذلك فی الزمان والزمانی ، وقد فصل کیفیة ارتباطهما بمافصل ـ س‌قده .

(٥) توجیه حسن لکلامه لکن یبقی علیه ان مقتضی هذا التوجیه امانفی التقدم والتاخر ←

بالتلازم، والزمان من جملة المشخصات (٤) للجسم كما ان الهيولى باستعدادها من جملة المشخصات للصورة، فكما ان النظر في كيفية التلازم بين المادة والصورة يعطي الحكم بتجدد كل منهما فان الصورة بحقيقتها يستلزم المادة وتفيدها على وجه الفاعلية فيلزمها المادة لزوم الفعل للفاعل الموجب فيتصورها المادة بها وتستكمل بوجودها.

ثم ان المادة باستعدادها تتهيأ لقبول صورة عاقبة لخصوصيتها لتلك السابقة على وجه الاعداد فيلزمها ايضاً مادة اخرى فلا يزال الصورة علة لهيولى بالايجاب والفعل، والمادة علة للصورة بالاعداد والقبول ، فهما متجددتان في الوجود فكذا الحكم في تجدد كل من هويتي الزمان والجسم، فالزمان علة تشخص الجسم وحدوثه والجسم علة بقاء الزمان واستمراره، ولاجل ذلك قد نص «زينون الاكبر» حسب مانقلنا من كلامه في العلم الكلي على تجدد كل من الهيولى والصورة انه قال : «ان الموجودات باقية داثرة ، اما بقاؤها فيتجدد صورها، واما دثورها فبدثور الصورة الاولى عند تجدد الاخرى» وذكر ان الدثور قد لزم الصورة والهيولى معاً .

ثم قال «صاحب الزبدة» : فان زعمت ان الاجسام كانت موجودة مذكان الحق موجوداً فهو خطأ عظيم وهو اعتقاد اكثر العلماء الذين يزعمون انهم فاقوا في صدق النظر على الاولين والآخرين ومما لابد في هذا المقام ان يعلم ان الاجسام لا يوجد اصلا حيث

← بين الاجسام والزمان نظرا الى التلازم المذكور واما اثبات التقدم لكل منهما على صاحبه بوجه فتقدم الجسم لعليته لوجود الزمان ، وتقدم الزمان لعليته لتشخص الجسم، لكن هذا العارف ينفي التقدم عن الزمان ويثبته للجسم فقط. ـ طمدظله .

(٤) قداشرنا في مباحث الزمان من السفر الاول ان لكل حركة زمانا يخصه وهو الامتداد يعارض لها القائم بها ، وان هناك ازمنة بعدد الحركات ، والزمان المعروف الذى هو مقدار الحركة اليومية مقياس اعتبارى لقياس سائر الحركات ، فكون الزمان المعروف مشخصاً معناه كشفه عن التشخص واما زمان حركة الجسم في شيء من اعراضه فهو بعد تمام وجود الجسم وتشخصه ، فلو كان هناك زمان مشخص للجسم فهو مقدار حركة الجسم في جوهره الذى هو نفس وجوده السيال ـ طمدظله.

يوجد الحق الاول لاالآن ولاقبله ولابعده ، ومن ذهب الى ان العالم موجود الآن مع وجود الحق فهو مخطيء خطأ عظيماً فحيث الحق لازمان ولامكان ومحيط بالزمان والمكان وبسائر الموجودات،فان سبق وجوده على شيء كسبقه على غيره فانه سابق الوجود على وجود العالم كما انه سابق الوجود على وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب من غير فرق اصلا ومن فرّق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه ولم ينزّه الحق عن الشبه ولم ينزّه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الذين يزعمون انه جسم مكاني كسائر المحسوسات ، وهذا الايمان بعيد عن الايمان الحقيقي الحاصل للعارف في اول سلوكه، والله (عزوجل) سابق على الزمن الماضي حيث سبقه على الزمان المستقبل من غير فرق وهذا يقيني عند العارف والعلماء عاجزون عن ادراكه بالضرورة ولو لم يعجزوا لماقالوا : «ان العالم مساوفي الوجود لوجود الحق الاول» كما لم يقولوا ان صور هذه الحروف مثلا يساوي وجود الله المنزه عن هذه الظنون انتهى كلام .

نقد و تحصيل : اعلم ان القول بان العالم غير موجود مع الحق في مرتبة وجوده قول محصل لاشبهة فيه عند العلماء ، لكن الثابت بالبرهان والمعتضد بالكشف والعيان ان الحق موجود مع العالم ومع كل جزء من اجزاء العالم و كذا الحال في نسبة كل علة مقتضية بالقياس الى معلولها ، فالمعلول ـ لاجل نقصه وامكانه ـ غير موجود مع العلة في مرتبة ذاتها لكمالية،ولكن العلة موجودة مع المعلول في مرتبة وجود المعلول من غير مزايلة عن وجودها الكمالي ومن امعن في تحقيق هذه المسئلة اوتي خيراً كثيراً والدليل على ماذكرنا (٥) قوله سبحانه : «هو معكم اينما كنتم» و قوله . «وهو الذي في السماء

---

(٥) ويستفاد ذلك من اعتبار وجوب الوجود بالذات ، فان فرض كون الشيء واجبا بالذات يستلزم كونه موجودا على كل تقدير فهو موجود على تقدير وجود كل شيء وعلى تقدير عدم كل شيء ، فاذا فرضنا موجوداما كالزمان مثلا وقطعنا النظر عن كل ماعداه الانفسه ارتفع عنه كل شيء ولم يثبت له الاذاته ، لكن الواجب الوجود بالذات غيرمرتفع لانه موجود على كل تقدير ومنها تقدير الزمان مع قطع النظر عماعداه فهو (تعالى) مع كل شيء لابمقارنة ـ طمدظله.

اله وفی الارض اله» وقوله : «اینما تولّوافثم وجه الله » وغیر ذلك من الایات القرآنیة والاحادیث النبویة .

فاذا تقرر هذا نرجع ونقول: ان الحق المنزه عن الزمان موجود فی کل وقت من الاوقات لاعلی وجه الاختصاص والتعلیق والحق المنزه عن المکان موجود فی کل واحد واحد من الامکنة لاعلی وجه التقیید والتطبیق کما یقوله « المشبهة » ولاعلی وجه المباینة والفراق کما یقوله «المنزهة» من العلماء الذین لم یبلغوا فی العلم الی درجة العرفاء لیعرفوا ان تنزیههم ضرب من التشبیه و التقیید ، لجعلهم مبدء العالم محصور الوجود بالتجرد عن بعض انحاء الوجود بالمباینة و المغایرة ، و قد ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جمیع الجهات والحیثیات ، ولیست فی ذاته المحیطة بالکل جهة امکانیة فهو مع کل موجود بکل جهة من غیر تقیید ولاتکثر ، فهو فی کل شیء ولیس فی شیء وفی کل زمان ولیس فی زمان ، وفی کل مکان ولیس فی مکان ، بل هو کل الاشیاء ولیس هو الاشیاء .

والحمدلله أولا وآخراً والصلوة علی سیدنا محمد وآله الطاهرین

الی هنا تم القسم الثانی من العلم الالهی وبه تمّ السفر الثالث من

الاسفار الاربعة العقلیة ، وقد عنینا بتصحیح الکتاب وتنقیحه

علی ماوفقنا به المولی سبحانه، فجاء ـ بحمدالله ـ

علی خیر مایرجی من الاتقان، خالیا

عن الاغلاط الا ما غفل عنه البصر وحسر عنه النظر

ابراهیم الامینی ١٣٨٩ **فتح الله الامید**

الفهرس

العنوان	الصفحة
في ذكر انموزج من آثار عنايته في خلق المركبات	١٢٤
في آيات حكمته وعنايته في خلق الانسان	١٢٧
في عنايته تعالى في خلق الارض وماعليها لينتفع بها الانسان ...	١٣٤
في بدائع صنع الله في الاجرام الفلكية والانوار الكوكبية	١٣٩
في اثبات ان جميع الموجودات عاشقة لله سبحانه مشتاقة الى لقائه ...	١٤٨
في بيان طريق آخر في سريان معنى العشق في كل الاشياء	١٥٨
في بيان ان المعشوق الحقيقي لجميع الموجودات وان كان شيئاً واحداً ...	١٦٠
في التنبيه على اثبات الصور المفارقة التي هي مثل الاصنام الحيوانية ...	١٦٩
في ذكر عشق الظرفاء والفتيان للاوجه الحسان	١٧١
في ان تفاوت المعشوقات لتفاوت الوجودات	١٧٩
في اختلاف الناس في المحبوبات	١٨٤
في الاشارة الى المحبة الالهية المختصة بالعرفاء الكاملين...	١٨٨
الموقف التاسع	
في تمهيد اصول يحتاج الى معرفتها في تحقيق واول الهويات...	١٩٢
في ان اول مايصدر عن الحق يجب ان يكون امراً واحداً	٢٠٤
في سياقة اخرى من الكلام لتبين هذا المرام اورده (بهمنيار)	٢٠٧
وهناك مساق آخر في البرهان على هذا الاصل افاده «الشيخ الرئيس»...	٢٠٩
في ذكر شكوك اوردت على هذه القاعدة والاشارة الى دفعها	٢١١
وهم وتنوير	٢١٩
في قاعدة امكان الاشرف الموروثة من الفيلسوف الاول مما يتشعب	٢٤٤
اشكال فكري وانحلال نوري	٢٥٤
تبصرة مشرقية	٢٥٧
في نتيجة ماقدمناه من الاصول وثمرة ما اصلناه في هذه الفصول	٢٥٨

العنوان	الصفحة